اصول المعارف الالهية

حسن ميلانى

بسم الله الرحمن الرحيم

الطريق إلى اللّه تعالى

ما هو طريق النيل إلى حقايق المعارف والسلامة عن التورط فى الضلالات والاوهام وخلط احكام العقل بالوهم والظن؟!

إن هاهنا طرقا ثلاثة:

الاول: السلوك العرفانى

الثانى: المشى الفلسفى

الثالث: تفقه العلوم السماوية البرهانية وتعقلها

وحيث أن الطريق الصحيح عندنا هو الطريق الثالث فنبحث عنه أولا وعن سائر الطرق بعد ذلک.

آية مصنوعية الاشياء ومخلوقيتها

ما هو ملاك كون المصنوع مصنوعاً؟! وما هى آية كون الاشياء التى بأعيننا نراها ونلمسها ونحس بها مخلوقة محدثة مدبرة؟!

هذا سؤال ساذج ومع ذلك فهو أهم سؤال يواجهه الانسان العاقل ذو الشعور الفاحص عن الحقايق المتأمل فى مبدئه ومنتهاه وسعادته وشقاوته حيث إن البحث عن ذلك والتفكير فيه هو الفارق الاهم والحجر الاساس بين أهل الايمان واهل الجحود،

وبذلك يختلف مسير التعايش والتعامل الحيوى البشرى فى العاجل، والسعادة والشقاوة النهائيين فى الاجل.

وجواب ذلك أسهل كل شيء عند من عقل الامر عمن عرف بعقله أن له معلما لا يخلط بين أحكام الوهم والعقل والظن والهوى ولا يخفى عليه خافية فى الارض ولا فى السماء.

وفى الجواب عن هذا السؤال وقعت معركة عظيمة بين أهل التحقيق الاخذين بالبراهين والنصوص المحكمات وبين اصحاب مدارس المعرفة البشرية وتابعيهم.

برهان تام الهى فى معرفة الخالق تعالى

والحق فى المقام هو ما بينه إمامنا الجواد عليه السلام فى برهان تام واضح وكلام قصير بليغ يفوق كلام الباحثين عن ذلك ـ بل كيف يقاس بكلامهم عليهم السلام قول من لا ينتج إثباته لوجود الخالق إلا الانكار كما سنبينه ـ وهم صلوات اللّه عليهم مساكن توحيد اللّه جلت عظمته ومحال معرفته الذين من وحّد اللّه فقد قبل منهم ومن لم يقبل منهم فما وحّده وهو عليه السلام يقول:

إن ما سوى الواحد متجزّئ، واللّه واحد أحد لا متجزّئ ولا متوهم بالقلة والكثرة، وكل متجزّئ أو متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق له. (التوحيد، ١٩٣ ؛ بحار الانوار، ۴ / ۵۳).

يستفاد من الرواية الشريفة:

١. كل ما يحتمل الزيادة والنقصان ويمكنه أن يتعدد ويتكثر فهو قابل للوجود والعدم (ممكن الوجود)، وبعبارة أخرى: إن آية كون الشيء ممكناً هو جواز قبوله الزيادة والنقصان.

٢. كل ما احتمل الزيادة والنقصان فهو حقيقة مقدارية عددية متجزية، لامتناع فرض الزيادة والنقيصة إلا فى المقدار والاجزاء. وبعبارة أخرى: إن ملاك كون الشيء ممكنا هو كونه مقدارياً متجزياً عددياً.

٣. كل ما جاز فرض عدمه ذاتاً لا يكون وجوده بنفسه فإن ما يكون وجوده بنفسه لا يمكن فرض عدمه.

٤. كل ما لا يكون موجودا بنفسه فهو موجود بغيره.

٥. كل ما يكون موجودا بغيره فهو مخلوق حادث وإلا لزم الخلف واجتماع الوجود والعدم.

ثم إن كل ما استخرجناه من قول الامام عليه السلام فهو من الامور العقلية البديهية وليس شيء منها بتعبدى حتى يتوهم أن الاستدلال لاثبات وجود الخالق المتعال بقول الائمة عليهم السلام دورى.

هذا مع أنا سنبين إن شاء الله تعالى أن توهم لزوم الدور ليس فى محله فراجع.

برهان آخر

هاهنا برهان آخر تام فى نفسه بل اتم برهان يمكن أن يستدل به فى المقام، وهومستفاد من هذه الرواية الشريفة:

... فقال له أبو عبد اللّه عليه السلام: اسأل عما شئت، فقال: ما الدليل على حدث الاجسام؟

فقال عليه السلام: إنى ما وجدت شيئا صغيرا ولا كبيرا إلا وإذا ضمّ إلى مثله صار أكبر، وفى ذلك زوال وانتقال عن الحالة الاولى، ولو كان قديما (أى بخلاف الشىء المقدارى الجارى عليه الزمان) ما زال ولا حال، لان الذى يزول ويحول يجوز أن يوجد ويبطل، فيكون بوجوده بعد عدمه (إشارة إلى بداهة حكم العقل بأن: "كل ممكن يكون حادثا"، خلافا لاصحاب المعرفة البشرية المنكرين لهذا الامر البديهى القائلين بأن: "العالم أزلى فى عين أنه يكون ممكنا ومستندا فى وجوده الى غيره"!) دخول فى الحدث (المستلزم لكونه بالصانع) وفى كونه فى الازل دخوله فى القدم، ولن تجتمع صفة الازل والحدوث، والقدم والعدم (إشارة إلى أن تقابل "الحادث" و"القديم" لا يكون من حيث تناهى وجود أحدهما من حيث الزمان وعدم تناهى ذلك فى الاخر، بل من حيث أن أحدهما يكون موصوفا بقابلية الوجود والعدم والكون فى الزمان، والا خر يكون متعاليا عن قابلية النسبة إلى الوجود والعدم، والاتصاف بالزمان والمكان) فى شىء واحد.

فقال عبد الكريم: هبك علمت فى جرى الحالتين والزمانين على ما ذكرت واستدللت على حدوثهما، فلو بقيت الاشياء على صغرها، من أين كان لك أن تستدل على حدثها؟ فقال العالم عليه السلام:

إنما نتكلم على هذا العالم الموضوع، فلو رفعناه ووضعنا عالما آخر، كان لا شيء أدل على الحدوث من رفعنا إياه ووضعنا غيره.[1]
ولكن أجبتك من حيث قدرت أن تلزمنا ونقول: إن الاشياء لو دامت على صغرها لكان فى الوهم أنه متى ما ضم شيء إلى مثله كان أكبر، وفى جواز التغيير عليه، خروجه من القدم[2] كما بان فى تغيره دخوله فى الحدث، ليس لك ورآءه شيء يا عبد الكريم. (بحار الانوار، ٣/ ٤٧).

يستفاد من الرواية الشريفة:

أن كل ما نراه ـ بل نتصوره ونجوز له الوجود ـ فهو اما متغير بالفعل وإما أن يجوز عليه التغير، فإن كل ذلك خص وجوده بكم وكيف قد كان يمكنه بالنظر إلى ذاته أن يكون على غير ذلك الكم والكيف، فإن الشمس مثلا كان يمكنها بالنظر إلى ذاتها... تكون كالقمر، كما أن القمر أيضاً بالنظر إلى ذاته كان يمكنه أن يكون كالشمس وهكذا فى كل شيء نعرفه موجوداً أو قابلا للوجود.

وحينئذ فنقول: إن تخصيص كل شيء بكمه وكيفه الخاصين به إن كان أمراً يقتضيه ذاته لكان يمتنع أن نتصوره موجودا على وجه آخر، وحيث إنه يمكن أن نتصور كل شيء على غير ما هو عليه

---

١. إن تمسكنا بالتغيير والزوال الموجودين فى العالم، كان مقدمة للدلالة علي أن العالم يجوز عليه الوجود والعدم المستلزم لحدوثه المستلزم لاحتياجه إلى الخالق، وحيث إنك تقرّ بجوازالوجود والعدم للعالم فى نفس الفرض، فنحن نأخذ بالنتيجة بلا احتياج إلى تلك المقدمة.

٢. الذى لا يوصف به إلا ما يكون بخلاف المقدار.

ولا يكون أوصافه الوجودية مقتضى ذاته فيكون كل ذلك بل وأصل وجوده بمشية غيره وإيجاده.

ثم إنه يجب أن يكون خالق الاشياء ومشيّؤها وموجدها بخلاف الاشياء كلها متعالياً عن الاتصاف بالكم والكيف فراراً عن نفس المحذور.

وهذا دليل ساذج وبرهان قاطع للاهتداء إلى العلم بوجود خالق الارض والسماء وما فيهما وما بينهما، وكونه جلت عظمته متعالياً عن وجود كل الاشياء وأوصافها وكيفياتها.

تبصرة:

ومما يجب التذكر به هاهنا هو أنا لا نحتاج مع هذا البيان الى الفحص عن موارد الاستثناء من السسن الجارية على الخلق كموارد معجزات الانبياء والمعصومين عليهم السلام، بل على هذا البيان يصبح كل ما نراه ونجده من الموجودات والاشياء استثناءا فى الوجود والتحقق، دالا على وجود بارئها المتعالى عنها.

آراء أخرى فى تعيين ملاك معلولية الاشياء ومخلوقيتها

الاول: هو القول بأن ملاك كون الشيء محتاجاً إلى من يوجده وآية افتقاره إلى غيره هو إمكانه الذاتى ونفس كونه ممكن الوجود وإن كان موجوداً أزلياً (بل وأبدياً).

ويرد على هذه النظرية:

١. هذه سفسطة وفرار عن الاجابة عن السؤال حيث إنه لم يبين فيه ما هو ملاك كون الشيء ممكنا فهل هو ضعف الوجود كما قال به بعض، أو سعة الوجود كما قال به بعض آخر ـ وإن كان يرجع كلاهما إلى امر واحد ـ أو أمر آخر.

٢. إن ما يكون وجوده أزلياً أبديا لا يعقل أن يكون محتاجاً إلى من يوجده ويخلقه؛ فإنه تحصيل للحاصل وإيجاد للموجود وهو محال بالبداهة.[١]

٣. إن الامكان ـ وهو نفس معنى جواز الوجود والعدم ـ لا يدل بمجرده على شيء أصلا إلا أن ينتقل العقل من ذلك إلى أن ممكن الوجود لم يكن موجوداً ثم وجد وهذا هو معنى الحدوث فيكون حينئذ ملاك كون الشيء محتاجاً إلى غيره في الحقيقة هو حدوثه ووجوده بعد عدمه لا نفس تساوى الوجود والعدم له بمجرده.

ثم لا يذهب عليك أن الباعث لذهاب هذه الطائفة إلى القول بأن ملاك الافتقار هو نفس الامكان لا الحدوث هو اعتقادهم بأزلية وجود العالم وكونه موجوداً دائماً.

---

١. يقول نصير الدين طوسي "قدس سره" في "تجريد الاعتقاد": ولا قديم سوي اللّه تعالى.

ويقول العلاّمه الحلّي "قدس سره" في شرح ذلك: قد خالف في ذلك جماعة كثيرة، أمّا الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم... وكل هذه المذاهب باطلة، لأن كل ما سوي اللّه ممكن، وكل ممكن حادث. (كشف المراد، ٥٧).

واعلم أن تفسير الامكان على هذا المعنى الباطل – الصادق على الازلى القديم! – يختص بالتقرير الفلسفى اليونانى لبرهان الوجوب والامكان، والامر الاعجب من ذلك هو أن البرهان يصبح على هذا التقرير سفسطة واضحة ولا ينتج إثبات وجود واجبهم أصلا. وأما المتكلمون الذين يتمسكون بهذا البرهان لاثبات وجود الخالق المتعال فإنهم يقررونه تقريراً يخالف التقرير المذكور بأسه وأساسه حيث يرجع برهانهم هذا فى الحقيقة إلى برهان الحدوث والقدم الذى يبتنى على كون الاشياء موجودة بعد عدمها الحقيقى ومخلوقيتها لا من شىء، وأن كل ممكن حادث مقدارى متجزئ زمانى ولا يتلائم تقريرهم لهذا البرهان مع تقرير الفلاسفة اليونانية لذلك حيث إن التقرير الفلسفى يبتنى على تحريف معنى الايجاد إلى الصدور عند قدماء اصحاب المعرفة البشرية وإلى تطور ذات الخالق المتعال وظهورها بصور الاشياء عند العرفاء، وإلى السعة الوجودية والاحاطة الذاتية عند متأخريهم ولا فرق بين شتى طوائفهم فى الحقيقة.[١]

---

١. ولا يذهب عليك أن مرادهم من الصدور هو نفس معنى التجلى والظهور فالاختلاف بين قدماء الفلاسفة القائلين بصدور الأشياء عنه تعالى مع متأخريهم القائلين بتجليه بصور الأشياء ووحدة وجود الخالق والمخلوق يكون لفظياً فقط.

يقول ملا صدرا: إن الوجود حقيقة واحدة هى عين الحق وليس للماهيات والأعيان الإمكانية وجود حقيقى... وإن الظاهر فى جميع المظاهر والماهيّات والمشهود فى كلّ الشؤون والتعيّنات ليس إلاّ حقيقة الوجود بل الوجود الحقّ بحسب تفاوت مظاهره وتعدّد شؤونه وتكثّر حيثياته... بل الممكنات باطلة

ثم اعلم أيضاً أن البحث عن أن ملاك الاحتياج هو الامكان أو الحدوث لا أثر له على التقرير الكلامى الذى يقال فيه بأن كل ممكن حادث، بل يظهر أثره على التقرير الفلسفى اليونانى فقط

الذوات هالكة الماهيّات أزلا وأبدا والموجود هو ذات الحقّ دائما وسرمدا... فانكشف حقيقة ما اتّفق عليه أهل الكشف والشهود من أنّ الماهيّات الإمكانيّة أمور عدميّة.... بمعنى أنّها غير موجودة لا فى حدّ أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع... كما قيل شعرا:

وجود اندر كمال خويش ساري است
تعيّن‌هـا امـــور اعتـبـاري اســـت

[يعنى الوجود سار فى كماله والتعينات امور اعتبارية]

... وفى كلمات المحقّقين [يعنى العرفا] إشارات واضحة بل تصريحات جليّة بعدمية الممكنات أزلاً وأبدا... فإذن لا موجود إلاّ اللّه... وكتب العرفاء كالشيخين العربىّ وتلميذه صدر الدين القونوىّ مشحونة بتحقيق عدميّة الممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم علي المشاهدة والعيان. (الأسفار، ٣٣٩/٢ـ٣٤٢).

ويقول: إنّ لجميع الموجودات أصلاً واحدا أو سنخا فاردا هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره و[كذا] أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما ورائه جهاته وحيثيّاته... فما وصفناه أوّلاً إنّ فى الوجود علّة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانىّ إلى كون العلّة منهما أمرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علّية المسمّي بالعلّة وتأثيره للمعلول إلى تطوّره وتحيّثه بحيثيّة لا انفصال شيء مباين عنه. (الأسفار، ٢ / ٣٠٠ ـ ٣٠١).

ويقول: فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلاّ شؤونها وفنونها و حيثيّاتها وأطوارها ولمعات نورها و ظلال ضوئها وتجليّات ذاتها

كلّ ما فى الكون وهم أو خيال أو عكوس فى المرايا أو ضلال [ظلال]

الأسفار، ١ / ٤٧

حيث إن القائلين بها ينكرون حدوث العالم بل يقولون بأزليته وقدمه ولهذا يعمدون إلى إنكار أن يكون ملاك الفقر والاحتياج هو الحدوث لا الامكان. ولكنا قد أشرنا إلى أن البرهان على هذا التقرير يكون عقيماً من أصله ولا يثبت وجود واجبهم من رأسه.

ثم إنه قد يتوهم الفلسفى أن للخلاف فى أن ملاك الاحتياج هو الامكان أو الحدوث أثراً آخر حيث يقول:

إن قلنا إن ملاك احتياج ما سوى اللّه هو الحدوث لا الامكان كما يقول به المتكلمون يلزم أن نقول إن العالم بعد أن أوجده اللّه تبارك وتعالى وأحدثه يصبح مستغنياً عن العلة ولا يحتاج فى بقائه إلى اللّه تبارك وتعالى وذلك كالبناء المستغنى عن البانى بعد حدوثه.

أقول: إن هذا توهم باطل لم يقل به متكلم قط، بل المتكلم يقول: بأن أمر المخلوق يكون بيد خالقه وموجده إحداثاً وإبقاءاً وكمّا وكيفاً وقضاءاً وقدراً وإذناً فلا يخرج شىء عن مشية الرب جلت عظمته تكويناً وتشريعاً أبداً.

الامام الكاظم عليه السلام:

> **لا يكون شىء فى السماوات والارض إلا بسبعة بقضاء وقدر وإرادة ومشيّة وكتاب وأجل وإذن. فمن قال غير هذا فقد كذب على اللّه، أو رد على اللّه عز وجل. (الخصال، ٢ / ٣٥٩؛ بحار الانوار، ٥ / ٨٨؛ الكافى، ١ / ١٥٠).**

الثانى: إن ملاك افتقار الاشياء إلى العلة هو السعة والضيق فى مظاهر الوجود. وذلك أن الوجود عندهم حقيقة لا متناهية قد ظهر فى مظاهر مختلفة وتجلى فى مجالى متفاوتة، فكل مظهر ومجلى وتعين

وصورة حيث إنه لا بد وأن يكون متناهيا محدودا فهو معلول أى محتاج فى تذوته إلى مظهر وتعين أوسع منه محيط به، فالمحيط هو العلة والمحاط هو المعلول والاحاطة الوجودية هى معنى العلية. وهذه الاحاطة والتوسعة الوجودية ذاهبة إلى ما لا يتناهى، فالوجود اللامتناهى هو العلة التامة وهو "كل الاشياء" وهو "أحدية الكون" وهو "واجب الوجود"، والمظاهر المحدودة المتناهية التى لا وجود لها فى قبال الوجود اللامتناهى ـ بل هى نفس حصصه ومظاهره كالبحر وأمواجه ـ هى المسماة بالمعلولات. وعلى هذا فإن نظرت إلى كل حصة متناهية محدودة من حصص الوجود ومظاهره فهو معلول وهو غير اللّه تعالى ـ حيث إن ذلك متعين محدود واللّه مطلق غير متعين أبدا ـ وإن نظرت إلى كل المظاهر والحصص اللا متناهية بأجمعها فإذا هو اللّه تعالى لا غير.

يقول ابن عربى:

وما فى الكون أحدية إلا أحدية المجموع. [١]

الثالث: إن ملاك المعلولية والفقر والاحتياج هو الامكان الفقرى، ومرادهم من ذلك هو نفس كون الشىء من مراتب وجود غيره، غير خارج منه وذلك كالخط الطويل الذى يشتمل على الخط القصير، أو النور الشديد الذى يكون مشتملا على نور ضعيف.

فالوجود حقيقة غير متناهية وله مراتب متفاوتة بالشدة والضعف فكل مرتبة شديدة منه يشتمل على ما دونه من المراتب

---

١. كتاب المعرفة، ٣۶.

الضعيفة ـ وهذا هو معنى العلية عندهم ـ والمرتبة الضعيفة منه تكون محاطة بما فوقها ـ وهذا هو معنى المعلولية عندهم ـ فإن نظرت إلى كل مرتبة من مراتب الوجود بمفرده فإذا هو معلول وهو غير اللّه تعالى، وإن نظرت إلى مجموع الكون اللامتناهى المحيط بكل المراتب المشتمل على جميع ما دونه فإذا هو اللّه لا غير.

ويسمون هذا الاختلاف الموجود بزعمهم بين مراتب الوجود بتشكيك الوجود ولم يقدر أحد منهم أن يأتى فى تفسير التشكيك بشىء يفرق بذلك بينها وبين الاختلاف بالسعة والضيق والزيادة والنقصان. فيرجع هذا القول إلى القول الثانى لا محالة ولا يفترق منه إلا بألفاظ فارغة.

تبصرة:

إن أصحاب البراهين والاهتداء بهدى أهل اليقين من تلاميذ مدرسة الوحى المبين يبتدؤون فى مسألة الاستدلال والتنبيه على وجود الخالق المتعال وتدبيره ومشيته بما أصلناه من أن آية مصنوعية ما سوى اللّه تعالى هو كونها قابلة للتغير والتبدل ـ التبدل من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود فضلا عن التغير والتبدل فى الصفات والحالات والكيفيات ـ وهو أصل بديهى ساذج يفهمه كل عاقل من العلماء كان أو من العوام البسطاء ولكن أرباب المعارف البشرية يفرون عن هذا الاصل الساذج البديهى بل ينكرونه أشد الانكار ويبتدؤون بمسائل هى أشبه شىء بالمعمات والالغاز عند أكابرهم فضلا عن أصاغر طالبيهم وذلك كالبحث

عن أن الاصل والاصيل فى العينية هل هو الوجود أو الماهية، وعن اشتراك الوجود و... مسائل أخرى من هذا القبيل. قد اختلفت فيها أنظار أعلام الباحثين بين مثبت وراد وشاك ومتردد بحيث قل ما رأينا منهم من لا ينسب أقرانه من أعلام الفلسفة إلى عدم الفهم وقلة البصيرة بحيث إنه لم يسلم من هذه النسبة حتى صدرهم فضلا عن تابعيه!

وذلك هو أن مراد أهل التوحيد من أصحاب العقل والدين واليقين هو إثبات وجود خالق لجميع ما سواه تعالى بعد ما كان معدوماً مطلقاً ولكن مراد أرباب المعارف البشرية هو إثبات وجود واجب لا يكون فى حقيقة وجوده مبائناً لما نراه من الموجودات بل يقولون إن الموجود الحقيقى فى العين لا يكون إلا واحداً وحينئذ فإن نظرت إلى كل مرتبة أو حصة أو جزء منه بعينه تراه غير الواجب المعبود وإن نظرت إليه من حيث الكل وأحدية المجموع فهو نفس وجود الواجب وذلك كالبحر وأمواجه، فلا يكون الواجب والممكن فى حقيقة وجودهما شيئين متبائنين أحدهما خالق والاخر مخلوق بل التفاوت بينهما ليس إلا أمراً اعتبارياً أو وهمياً خيالياً!

وعلى هذا فلا يكون هناك عندهم شىء قابل للعدم الحقيقى أو مخلوق قد وجد بإيجاد خالق متعال عن وجود الاشياء بل يصبح عندهم كل ما يكون له نصيب من العينية والواقعية واجباً وجوده غير قابل للعدم بالذات سواء كان جزء الوجود أو حصة أو مرتبة منه حسب مختلف أنظارهم واختلاف تعبيراتهم، وهذا هو المراد من

أصالة الوجود واعتبارية الماهية حيث إنهم يعنون من أصالة الوجود أن كل ما له عينية وواقعية فهو نفس حقيقة الوجود غير القابل للعدم بالذات وأما الماهيات فهى الصور والحدود والاشباح التى يتجلى فيها الوجود للاذهان ولا واقعية لها أيضاً إلا بالوجود كنفس أمواج البحر التى لا تكون هى شيئاً بحيال وجود الماء بل لا واقعية ولا وجود لشبح الموج وحدّه وصورته أيضاً إلا بنفس حقيقة الماء الذى ظهر فى صورته وتجلى فى حدوده.

وهذا المعنى لاصالة الوجود واعتبارية الماهية هو شيء قلّ من تفطن إليه من أهل البحث فضلا عمن يكون مقلداً فى أفكاره وأنظاره وذلك أنهم يقررون مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية بوجوه يخفى فيها مرادهم على كثير ممن ينظر فيها ولذا صارت مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية ـ التى هى عبارة أخرى عن مسألة وحدة الوجود وعينية ذات الخالق والمخلوق ـ جنة لهم للتستر على عقيدة وحدة الوجود، ولهذا كله يبتدؤون به قبل كل شيء لكل مبتدئ بحيث يألف أذهان المبتدئين به فى طى سنين الدراسة وطول الاشتغال وهناك وجوه أخرى يضمونها إلى البحث من التلقين بأن هذه الامور والمسائل مما لا يفهمه كل الناس بل هى أنوار عرشية وعلوم ملكوتية لا يحصلها إلا من كان كذا وكذا بل كل من لم يستسلم لما نلقيه إليه أو أشكل عليه الفهم فهو ممن حرم من سلامة العقل والفهم وعن استقامة الفطرة والقريحة وأمثال هذه التلقينات خلال الدرس والبحث فيجرّ ذلك بالطالب – مع الاسف – إلى إنكار البديهيات كإنكار مخلوقية المخلوقات واصالة وجدها

وقدمها وازليتها لا أصالة عدمها وحدوثها والجبر والتشبيه بل إلى الاعتقاد بعينية وجود الخالق والمخلوق و...

مذهب ابن سينا:

إن كثيراً ممن لا يخضع للقول بوحدة وجود الخالق والمخلوق توهموا أن المشائيين ينكرون هذا القول ويقولون بتباين وجود الواجب والممكن فيجب علينا أن نذكرهم بأن:

١. إن مبانى المعرفة البشرية ـ فلسفة كانت أو عرفاناً، ومشائية كانت أو إشراقية أو حكمة متعالية أو... لا توافق القول بتباين وجود الخالق والمخلوق أبداً وإما ابن سينا وأمثالهم وإن توهم بعض انهم كانوا يعتقدون بتباين الموجودات لكنه توهم باطل نشأ من أنهم لم تكن لهم فلسفة منقحة مبينة نتائجها طبقا لمبانيها وأصولها وإلا فكيف يمكن لاحد أن يقول بأن الممكن يصدر عن الواجب مع وجوب السنخية والشباهة بينهما ثم يعتقد بتباين الوجودات أو تباين وجود الخالق والمخلوق؟!

ولهذا ترى ملا صدرا يشدد النكير على ابن سينا عدم وصوله إلى نتايج الفلسفة من وحدة وجود الخالق والمخلوق! ثم يدعى أن الشيخ أيضاً قد صرح بتلك النتايج وأنكر معنى الامكان الحقيقى وحدوث الاشياء بمعناه الواضح الذى يدل عليه العقل والشرع وذلك حيث يقول:

والعجب من الشيخ مع تورطه فى العلوم وقوة حدسه وذكائه فى المعارف أنه قصر إدراكه عن فهم هذا المعنى. وأعجب من ذلك أنه

مما قد تفطن به فى غير الشفاء حيث ذكر فى التعليقات أن الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك إمكان ألبته. وفى كتاب إثولوجيا المنسوب إلى المعلم الاول تصريحات واضحه بأن الممكنات كلها حاضرة عند المبدء الاول على الضرورة والبت وأما ما يترائى من تجدد الاشياء وتعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس فى بعض أوعيه الوجود، فإن الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبه عن بعض آخر، فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء وسيأتى تحقيق هذا المقام من ذى قبل إن شاء اللّه المفضل المنعام.[1]

ويقول السبزوارى فى حاشية الاسفار:

فخالقيته وعليته لزيد اضافته الاشراقية الايجادية والايجاد الحقيقى لا المصدرى هو الوجود الحقيقى... فوجوده وإن كان ممكنا لكن إيجاده واجب فضلا عن الايجاد المطلق بالنسبة إلى المعلول المطلق، فإن ما هو مناط وجود زيد وإيجاده الحقيقى وجميع ما يحتاج إليه وجوده موجود فى مقام عليته تعالى الحقة، لان بسيط الحقيقة كل الاشياء بنحو أعلى. وكذا فى مقام عليته الحقيقية الظلية لانه كما أن الكثرة فى الوحدة كذلك الوحدة فى الكثرة. [2]

فنرى أن السبزوارى فى كلامه هذا:

١. يأول معنى الخالقية الحقيقية إلى معنى الاضافة الاشراقية ويصرح بأن معنى ذلك ليس الايجاد بالمعنى المصدرى بل يكون

---

١. اسفار، ١ / ١٢٨ ـ ١٣٩.

٢. سبزواري، حاشيه اسفار، ١ / ١٢٨.

بمعنى كون الخالق تعالى عين الكثرات وواجدا لكل الاشياء فى مقام ذاته لا أنه يكون خالق الاشياء لا من شىء.

٢. إن إيجاد الخالق أمر واجب عليه وليس له اختيار على أن يخلق شيئا لا من شىء أو لا يخلقه.

وكل ذلك على خلاف العقل والبرهان وضرورة الوجدان.

وقال السبزوارى فى منظومته:

غرر فى إثباته تعالى

مـــا ذاتـــه بـذاتـه لـــذاتـه وجـود الحـق العلى صفـاته
إذا الـوجـود كـان واجبا فهو ومع الامـكان قـد استلزمه
من فى حدوث العالم قد انتهج فإنه عن منهج الصدق خرج

(إذا) شرطية (الوجود) المراد به حقيقة الوجود الذى ثبت أصالته وأن به حقيقة كل ذى حقيقة (كان واجبا فهو) المراد (ومع الامكان) بمعنى الفقر والتعلق بالغير لا بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم لان ثبوت الوجود لنفسه ضرورى ولا بمعنى تساوى نسبتى الوجود والعدم لان نسبة الشىء إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه لان الاولى مكيفة بالوجوب والثانية بالامتناع (قد استلزمه) على سبيل الخلف لان تلك الحقيقة لا ثانى لها حتى تتعلق به وتفتقر إليه بل كل ما فرضته ثانيا لها فهو هى لا غيرها والعدم والماهية حالهما معلومة أو على سبيل الاستقامة بأن يكون المراد بالوجود مرتبة من تلك الحقيقة فإذا كان هذه المرتبة مفتقرة إلى الغير استلزم الغنى بالذات دفعا للدور والتسلسل والاول أوثق وأشرف وأخصر (وقس عليه) أى على الوجود (كل ما) من الصفات (ليس امتنع) أى ممكن بالامكان العام و(بلا) لزوم (تجسم على الكون) أى الوجود (وقع).

القول الصحيح فى ملاك معلولية الاشياء وافتقارها إلى غيرها

إن الموجود من حيث سنخ الذات وحقيقة الوجود يكون على قسمين:

الاول: ما يكون ذا مقدار وأجزاء وعدد، وهو ما نسميه بـ: "الحقيقة المقدارية" و:"الموجود المقدارى"، و:"الماهية العددية".

الثانى: ما يكون على خلاف الاول وهو ما نسميه بـ "الحقيقة المتعالية عن المقدار والاجزاء".

القسم الاول من هذين القسمين يكون موجودا بالضرورة، ولا خلاف فى ذلك إلا من جانب السوفسطائيين والذين يقولون بـ "أن العالم متوهم وليس له وجود حقيقى، ولا تعدد ولا تكثر ولا أجزاء لحقيقة الاشياء التى نشاهدها بأعيننا".

ولكل من القسمين المذكورين أحكام خاصة به وهى كلها بديهية أو قريبة منها، لا مناص من ذكرها قبل تقرير البرهان المثبت لوجود القسم الثانى منهما وهى:

قواعد المعارف العقلانية الوحيانية

القاعدة: ١. كل ما يكون عدديا فهو (وهو المسمى بـ: "الحادث" و"الممكن" وذلك حيث إنه لا يمكن فرض زيادة شىء عليه إلا بعد أن تكون تلك الزيادة قابلة للوجود والعدم وحادثا بعد ان لم يكن)

قابل لفرض الزيادة عليه والنقصان منه، لان الزيادة والنقصان ذاتيان للعدد.[١]

---

١. إن قال قائل: إنا إن فرضنا أن هناك شيئا حادثا فلا شك فى أن كل ما يمكن أن يزاد عليه لكان حادثا مثله، وأما إذا فرضنا أن الأشياء مع كونها عددية تكون أزلية أيضا فما هو الدليل علي جواز زيادة مثله عليه أولا؟ وما هو الدليل لإثبات وجوب كون المفروض حادثا وبطلان كونه قديما أزليا ثانيا؟

قلت: إن كان يجوز فرض الزيادة علي الأشياء الموجودة ـ ولو مع فرض كون ذلك الزائد أيضا قديما أزليا ـ فتم ادعائنا علي أن: كل عددى يكون قابلا لفرض الزيادة والنقصان؛ وإن لم يكن قابلا لفرضه أزيد أو أنقص مما يكون موجودا فهو لا يكون عدديا، وهو خارج عن موضوع ادعائنا. وأما حديث إثبات كون الشيء العددى حادثا وبطلان كونه قديما أزليا فيأتى فى محله إن شاء اللّه تعالى (راجع الى ۴۶+).

إن قلت: ما هو وجه العدول عن عنوان: "ممكن الوجود" إلى عنوان: "كون الشيء مقداريا عدديا متجزيا"؟!

قلت: إن ألفاظ "الممكن" و"الواجب" و"الحادث" و"القديم" و... إن لم نميز كل واحد منها من الاخر بإرائة ملاك حقيقى يكون سبب الفرق بينها، لأصبحت ألفاظا فارغة وتعاريف صرفة، بل عناوين مضلة كما قد ضل بها كل من غفل عن ذلك وجهل أن ملاك كون المخلوق مخلوقا والممكن ممكنا هو كونه ذا مقدار و أجزاء وأبعاض و عدد ـ كما أن ملاك كون الخالق خالقا غير محتاج إلى غيره هو نفس كونه متعاليا عن المقدار و الأجزاء والأبعاض ـ وبالجملة إن كون الشيء مقداريا عدديا متجزيا هو ملاك إمكانه، كما أن الآية الواضحة الدالة علي كونه كذلك هو كونه قابلا للزيادة والنقصان. والالتفات إلى هذا الملاك يحفظ الباحث عن الوقوع فى خطاء كثيرة وقع فيه كثيرون كالقول ب: "وحدة وجود الخالق والمخلوق"، و"عدم إدراك معنى التباين ونفى السنخية بين الخالق والمخلوق كما ينبغى"، و"تحريف معنى توحيد البارى جل وعلا إلى غير حقيقته"، و"الاعتقاد بكون ما سوي اللّه

القاعدة: ٢. كل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو على كم خاص بين ما يمكن أن يزاد عليه أو ينقص منه، وذلك لاستحالة فرض الابهام فى متن العينية والواقع.

القاعدة: ٣. إن موضوع الكم ـ متصلا كان أو منفصلا ـ هو الحقيقة ذات الاجزاء ـ وذلك لبداهة استحالة فرض التعدد والتكثر والزيادة والنقصان فارغا عن وجود الاجزاء ـ ولا فرق بين الكم المتصل والمنفصل من جهة الملازمة البينة بينهما وبين وجود الاجزاء، وذلك أن موضوع كليهما واحد من حيث سنخ الذات بالوجدان، حيث إن موضوعهما هو الشيء ذو الاجزاء القابل للانقسام والمساواة والمفاوتة ـ وهو الكم مطلقا ـ إلا أنه إذا كان بين بعض أجزاء الشيء انفصالا وافتراقا فهو كم منفصل باعتبار ذلك الانفصال فقط وإلا فهو كم متصل.

تعالى شأنه قديما أزليا"، والاعتقاد بـ"صدور الأشياء عن ذات الخالق المتعال، وظهوره جل وعلا بصور الأشياء المخلوقة"، و"الجبر"، و"التشبيه"، و"وجوب كون المعطى واجدا"لما يعطيه، و"وجوب كون الخالق والمخلوق سنخا واحدا" و"تأويل معنى الإرادة إلى العلم والرضا والابتهاج"، و"تحريف معنى العلم إلى الوجود" و...؛ فإن كل هذه الأخطاء الواضحة تكون من نتائج عدم الوصول إلى ملاك إمكان الأشياء كما هو حقه.

إن قلت: لم لا تجعل ذلك الملاك كون الشيء زمانّيا مكانّيا مكيّفا وأمثال ذلك؟!

قلت: إن كون الشيء مقداريا متجزيا هو الملاك لكونه متصفا بهذه العناوين، فهو الأصل الجامع وكل ما سواه فرع له ويكون من صفاته وأحواله وأبعاد وجوده، والأمر فى ذلك سهل لا يضر شيئا فى ما نحن بصدد إثباته.

القاعدة: ۴. كل ذى مقدار وأجزاء فهو مكيف لاستحالة خروج الشيء المقدارى عن كيف خاص بالبداهة.

القاعدة: ۵. لا يمكن أن يتحول شيء عما تقتضيه ذاته، فإن ذلك يساوى خروجه عن ذاته وهو محال. وعليه فحيث إنه يمكن سلب الوجود عن كل ما نجده فيكون وجودها بإيجاد غيرها لا باقتضاء ذاتها.

ثم اعلم أن فى هذا التعبير مسامحة والتعبير الصحيح هو أن يقال: "لا يمكن أن يتحول الشيء عما هو ذاته، وذلك أن حقيقة معنى الاقتضاء لا يمكن فرضه الا إذا كان هناك تعدد وتغاير حقيقى بين المقتضى والمقتضى، وامتلغايران الحقيقيان يصح سلب كل واحد منهما عن الاخر.

القاعدة: ۶. إن الموجود المقدارى من الممكن أن تتبدل عليه الاحوال ويكون على خلاف ما هو عليه من الكم والكيف اللذين خص بهما وجوده، أما الموجود المتعالى عن المقدار والاجزاء فهو على خلاف ذلك فلا شأنية له لذلك موضوعاً.

القاعدة: ۷. تخصيص الاشياء بكم وكيف معينين لا يكون باقتضاء ذاتهما وذلك لبداهة إمكان خروج كل شيء من كمه وكيفه المعينين فلا يكونان ذاتيين له.

القاعدة: ۸. كل ما لا يكون بالذات فهو يكون موجودا بغيره. ومعنى كونه بغيره هو كونه موجودا بإيجاد غيره لا من شيء ومخلوقا له، لا ما حرّفته الفلسفة من معناه الحقيقى إلى معنى: "الوجود الربطى" الذى يكون فى الحقيقة بمعنى: "كون الشيء جزءا

لغيره وموجودا لا فى نفسه". والدليل على ذلك هو أن العلة الموجدة إما أن توجد الشيء وهو موجود فذلك محال لانه تحصيل الحاصل. وإما أن توجده وهو معدوم فهو محدث ومخلوق لا من شيء.

إن قلت: إن العلة الموجدة تفعل الوجود أزلا وتوجد الاشياء فى كل حين بعد حين.

قلت: أولا: إن هذه كلمة فارغة المحتوى، وهى متناقضة فى نفسها لا يتصور لها معنى صحيح معقول، بل هو تلاعب بالالفاظ حيث أن واقع ذلك لا يكون غير القول بأزلية وجود الاشياء وعدم افتقارها إلى غيرها فى الحقيقة.

ثانيا: إن تلك الايجادات ـ وهى حقيقة عددية تقبل الزيادة دائما ـ إما أن تكون لها أفراد متناهية أم غير متناهية، فإن كانت متناهية فهى محدثة ومخلوقة لا من شيء، وإن كانت غير متناهية فهو محال لما يأتى من أن وجود ما لا يتناهى محال مطلقا.

ثالثا: إن ذلك الفرض يبتنى على القول بكون الزمان مركبا من أجزاء لا تتجزء وهو باطل.

رابعا: ان كل ما يمكن فرض عدمه يكون بالغير فى أصل وجوده.

خامسا: إن تجرد وجود الاشياء من الصفات والكيفيات محال، فإا كان الصفات والحالات حادثا ومتناهيا كما يأتى لكان اصل وجودها حادثا.

سادسا: إذا كان إيجادات الخالق المتعال غير متناه فكل إيجاد منه تعالى يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له من الايجادات وانقضاء ما لا نهاية محال.

القاعدة: ٩. كل ما يكون بغيره فهو حادث.

ومعنى كون الشيء حادثاً هو كونه ذا ابتداء فى الوجود، لا ما حرفته الفلسفة من معناه الحقيقى إلى معنى "الحدوث الذاتى" الذى يكون المقصود منه فى الواقع: "كون الشيء جزءا لغيره" أو كونه: "من لوازم وجود غيره".

القاعدة: ١٠. كل موجود مقدارى يكون مخلوقاً وموجوداً بإيجاد غيره، وذلك لاستحالة خروجه عن الكم والكيف من جهة، وعدم اقتضاء شيء مما له من الكم والكيف بذاته من جهة أخرى، وحينئذ فتخصّصه بكم أو كيف خاص بلا فاعل يخصّه بذلك يكون ترجّحا من غير مرجح.

القاعدة: ١١. العدم لا يكون موجداً ومحدثاً ومؤثرا.[١]

القاعدة: ١٢. لا يمكن أن يكون شيء فاعلا وموجداً لمثله، لانه من مصاديق "زيادة الشيء على نفسه بنفسه"؛ بل لبداهة استحالة خروج الشيء عن حدود أجزائه المعينة لشخصه والمحققة لاركان وجوده. فلا موضوع للدور والتسلسل.[٢]

---

١. قال الله تعالى: أم خلقوا من غير شيء؟!

٢. قال الله تعالى: أم هم الخالقون؟!

القاعدة: ١٣. "الماهية العددية" و"الموجود المقدارى" ـ وهو كل ما سوى اللّه تعالى ـ لا يكون إلا زمانيا مكانيا، وذلك لبداهة امتناع الكم والكيف والاحداث والايجاد إلا بما يكون عدديا مقداريا زمانيا مكانيا، بل يمكن أن يقال: "إن كون الشيء زمانيا مكانيا هو نفس كونه مكمّما مكيفا محدثاً مخلوقا باقيا".

القاعدة: ١٤. إن الموجود المقدارى المتجزى إن كانت مقداره منتهيا إلى قدر معين وأجزاؤهُ محدودةً بحد خاص فهو متناه؛ وإن كانت أجزاؤهُ غير محدودة بحد فهو غير متناه، وعليه فإن موضوع اتصاف الشيء بـ: "التناهى وعدمه" هو "الماهية العددية" و"الحقيقة المقدارية المتجزية"، وهما كـ: "ملكة وعدم" لها، وأما ما لا أجزاء له فلا شأنية له للاتصاف بذينک موضوعاً.

القاعدة: ١٥. اللا متناهى موهوم ووجوده محال حتى فى مورد الحقايق المقدارية المتجزية، وذلك ــ بعد بداهة استحالة الابهام فى متن الواقع والعينية ــ أن الحقيقة المقدارية هى قابلة للزيادة عليها فى أى حد فرض وجودها، فتكون متشخصة محدودة دائما، وهذا الموجود إن صح أن يسمى بـ: "غير المتناهى" فهو "اللا متناهى اللا يقفى"؛ والانسب تسمية ذلك بـ: "المتناهى اللا يقفى"، وهو ما يكون محدوداً دائما ولكن لا يجب ـ بل لا يمكن ـ الوقوف على حد خاص من فرض وجوده، حيث إنه فى أى حد فرض وجوده فهو قابل لفرض الزيادة عليه.

دليل آخر (على استحالة اللامتناهى وهو): أن الحقايق المقدارية ـ وهى كل ما سوى اللّه تعالى ـ تستحيل أن تكون غير متناهية،

وذلك لاستحالة تعلق الفعل بما لا يتناهى، وقد بينا أن المقادير كلها مخلوقة محدثة موجودة بإيجاد غيرها.

دليل ثالث: كل متجزء متناه وذلک للزوم النسبة بين كل الشيء وجزئه. فإذا كان مثلا نسبة جزء شيء الى كله واحدا من المأة فالكل أيضا يساوى مأة أضعاف ذلک الجزء المحدود.

دليل رابع: انا ننقص مما فرضناه غير متناه مقدارا معينا فإن كان ما بقى منه يساوى المقدار الاول لزم تساوى الزائد والناقص، وإن كان أنقص منه فهو متناه، والمفروض الاول يزيد عليه بمقدار متناه فهو أيضا يكون متناهيا.

القاعدة: ١٨. إن كل ما نراه ونحسه، بل إن كل ما نتصوره ونتوهمه يكون قابلا لتصور مثله ولفرض الزيادة عليه بالضرورة والوجدان، وحيث قد ثبت أن كل ذلك يكون قابلا لطرفى الوجود والعدم، فلا يكون شيء من الوجود والعدم ذاتيا لشيء مما يمكن أن ندركه أو نتصوره، وحيث إن كل ما يتصف به الاشياء من الاحوال والاوصاف والحالات يكون فرعا لوجودها فلا يكون شيء من تلك الاوصاف بذاتى لشيء مما يمكن أن نراه أو نحسه أو ندركه أو نتوهمه ونتصوره. وعلى هذا فإن كان هناك شيء متعال عن قبول الوجود والعدم وأجل مما يمكن أن يعرضه الوجود فلا بد وأن يكون خارجاً عما يمكن أن نراه ونحسه ونتصوره ونتوهمه وندركه بذاته.

فما يعد عند الباحثين ذاتيا لا يكون فى الواقع ذاتيا، بل يكون كل ذلك ذاتيا مشروطا، والذاتى المشروط هو العرضى نفسه فلا

تغفل. وذلك كضرورة الوجود لكل ما يمكن أن يوجد بشرط أن يكون موجوداً، وكالزوجية لبعض العدد بشرط كونه زوجا، وكالقيام لشخص بشرط كونه قائما.

إن قلت: العرضى هو ما يمكن سلبه عن الذات مع بقاء الذات، قلت: بل العرضى هو ما يمكن سلبه ورفعه، غايته إذا كان هو من عوارض الشيء الموجود فيكون الموجود بعد رفع العارض باقيا، وإذا كان نفس الوجود فلا معنى لبقاء الشيء بعد سلب الوجود العارض القابل للسلب عنه.

فتحصل مما ذكرناه أن الذاتى يكون على قسمين:

ألف: "الذاتى بشرط" كالزوجية لبعض الاعداد بشرط كونه زوجاً، وكالقيام لزيد بشرط كونه قائماً (ويسمى ذلك بالضرورى بشرط المحمول) وكالكم والكيف والوجود للاشياء المقداريه بشرط وجودها، كل ذلك يمكن سلبه عن الاشياء بانتفاء الشرط أو بانتفاء الوجود، وليعلم أن كل ما يمكن تصوره يكون داخلا فى هذا القسم.

ب: "الذاتى مطلقا" ولا يوجد مثال لهذا القسم فى ما يمكن تصوره، فهو بخلاف كل ما يتصور ويتوهم، ولا يعرف إلا: بـ"أنه شيء بخلاف الاشياء كلها" كما يأتى.

القاعدة: ١٩. إن الذاتى هو ما لا يمكن سلبه عن الشيء، وعليه فـ"الذاتى بشرط" لا يكون ذاتيا فى الحقيقه، حيث إنه ينتفى بانتفاء الشرط، مضافا إلى أنه لو كان الذاتى بشرط ذاتيا لم يوجد لغير الذاتى مصداق أبدا. وعلى هذا فالذاتى المشروط هو العرضى نفسه، فينحصرر مصداق الذاتى الحقيقى بالذاتى المطلق.

القاعدة: ٢٠. لا يعقل وجود واسطة بين: "الموجود المقدارى المتجزى" و: "ما يكون بخلاف ذلك"، بداهة استحالة ارتفاع النقيضين.

القاعدة: ٢١. الموجود المقدارى المتجزى لا يمكن أن يكون بسيطاً بلا أجزاء، بداهة استحالة اجتماع النقيضين، بل لا بسيط مطلقاً، وذلك أن الاتصاف بالبساطة والتركّب يكون من شؤون الذات المقدارى موضوعا، وأما ما يتعالى عن المقدار والعدد فلا شأنية له للاتصاف بالبساطة والتركب موضوعاً.

البرهان على وجود الخالق المتعال

وأما البرهان على وجود الخالق للاشياء المتعالى عن كل شيء وتصور وتوهم وشبح وصورة ومعرفة توحيده ومعانى صفاته وأسمائه جل جلاله وما يتعلق بذلک بعد ما اشرنا اليه من القواعد فهو:

ألف) إن الموجود المقدارى المتجزى متحقق بالضرورة.

ب) إن الموجود المقدارى المتجزى يستحيل أن يكون مجردا عن حد يحده وصفات وكيفيات معينة تشخصه.

ج) لا يكون تلك الحدود والاحوال باقتضاء ذاتها.

د) كل ما لا يكون بنفسه فهو بالفاعل.

هـ) الموجود المقدارى المتجزى يستحيل أن يكون خالقا وموجدا لشئ.

النتيجة: إن للاشياء المقدارية المتجزية خالقا متعاليا عن أن يكون مقداريا متجزيا عدديا.

برهان آخر

إن كل ما ندركه ونجده موجودا من المقادير والاشياء المتجزية إما أن يكون متناهيا أم غير متناه، والثانى محال لما بيناه من أن وجود ما لا يتناهى محال مطلقا. وأما الاول فإما أن يكون موجودا بنفسه ومستغينا عن العلة الموجدة أم مفتقرا إليها، الاول باطل لان ما يقبل الزيادة والنقصان ويستوى له الوجود والعدم فمن البديهى أنه لا يمكن أن يوجَد إلا بأن يوجده غيره، والثانى فإما أن تكون علته موجودة أم معدومة، والثانى باطل بالضرورة حيث إن من البديهى أن العدم لا يكون شيئا فى نفسه فضلا عن أن يكون مؤثرا فى غيره. والثانى ـ وهو أن تكون علة الاشياء موجودة ـ فهى إما نفس الاشياء أو جزؤها أو خارجة عنها، فالاول والثانى منها يكون خلاف الضرورة والبداهة العقلية، فيتعين الثالث وهو كون الخالق تبارك وتعالى خارجا عنها وبخلاف الاشياء كلها ومتعاليا عن أن يكون مقداريا متجزيا عدديا.

ثم إن الفرق بين البرهانين هو أن فى الاول قد استنتج من وجوب كون الاشياء مصنوعة مخلوقة امتناعُ كونها قديمة أزلية غير متناهية، وأما فى الثانى يكون الامر بالعكس حيث إن فيها استدل بامتناع كون الاشياء غير متناهية أزلية على وجوب كونها مصنوعة مخلوقة مدبرة.

بيان آخر

كل ما نجده موجودا بل كل ما يمكن أن نتصوره موجودا يجوز أن يسلب عنه كل ما يفرض له فكل ذاك يكون بغيره لا نفسه ، فهو مخلوق، دال على خالق بخلافه، وذلك حيث إن الموجود بنفسه يكون بخلاف الموجود بغيره.

البرهان على توحيد البارى جل وعلا

البرهان على توحيد البارى تعالى شأنه هو نفس الالتفات إلى حقيقة معنى الوحدة التى يجرى على اللّه تعالى، وذلك أن "الوحدة" لها معنيان:

ألف) "وحدة اعتبارية"، وهى اعتبار الوحدة لاجزاء معينة مجتمعة من الشيء الذى يكون فى حقيقة ذاته مركبا متجزيا متكثرا.

ب) "وحدة حقيقية"، وهى ما يختص الاتصاف بها بالشيء المتعالى عن المقدار والاجزاء.

وحينئذ فنقول: حيث إن موضوع فرض التعدد والتكثر هو المقدار والاجزاء كما بيناه، فلا يتعدد الموجود المتعالى عن المقدار والاجزاء بالذات،ولا شأنية له للاتصاف بالتعدد والتكثر موضوعاً.[1]

---

١. قال السيد المرتضي قدس‌سره: ويجب أن يكون تعالى واحدا لا ثانى له فى القدم، لأن إثبات ثان يؤدى إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد علي حكم الذات الواحدة. (رسالة جمل العلم والعمل).

التوحيد والتحريف

تقول المعرفة البشرية: الموجود على قسمين:

الاول: "المتناهى"

الثانى: "اللامتناهى"

وتقول فى تقسيم آخر: "الوحدة" على قسمين:

الاول: "وحدة عددية"، وهى بمعنى كون الشىء متناهيا محدوداً.

الثانى: "الوحدة غير العددية"، وهى بمعنى كون الشىء غير محدود وغير متناه.

وتقول أيضا: إن هذاين القسمين لا يكون لهما وجود تقابلى بحيث يتميز أحدهما عن الاخر فى الوجود العينى الخارجى، بل تكون كل الاشياء المحدودة فى إحاطة الوجود اللامتناهى، بحيث يكون "اللامتناهى" هو المشتمل على جميع المحدودات والمتناهيات، فوجود أحدهما عين الاخر ولا غيرية بينهما أصلا، وذلك كما أنه إن فرضنا أن هناك يكون خطا غير متناه فهو يكون مشتملا على جميع المقادير المحدودة المتناهية من الخطوط الواقعة فى امتداده.

وتقول أيضا: هذا هو معنى وحدة الخالق المتعال، فهو واحد غير عددى، أى: يكون غير متناه، وكل ما نفرضه غيره فهو فى حيطة وجوده وليس بخارج عنه ولا يكون شيئاً بحياله.

نقول: قد ظهر بطلان هذا التقسيم بما بيناه من حقيقة معنى توحيد الخالق جل وعلا، وبما أوضحنا من معنى الوحدة غير

العددية ـ وهى كون الشيء متعاليا عن المقدار والاجزاء والاتصاف بالتناهى أو عدم التناهى، لا كونه غير محدود وغير متناه.

ونقول مضافاً إلى ذلك:

ألف) ليس هذا معنى توحيد الخالق جل وعلا، بل هو معنى "وحدة الوجود" وإنكار وجود الخالق المتعالى عن وجود الخلق، وبينهما بون بعيد أبعد مما بين السماء والارض.

ب) إن اللّه تعالى لا يوصف "بالتناهى وعدم التناهى" موضوعا، وذلك أن موضوع "التناهى وعدم التناهى" هو المقدار والاجزاء، واللّه تعالى يجلّ عن ذلك.

ج) اللامتناهى موهوم مطلقا، ومستحيل وجوده حتى فى المقدار والعدد.

د) يلزم ـ على هذا التفسير ـ أن يكون الخالق المتعالى عن كل شيء مركبا فى وجوده العينى الواقعى من أجزاء مقدارية غير متناهية.

لا معنى لتجرد غير اللّه تعالى

إن "التعدد" و"التجرد" لا يجتمعان، وذلك لما قلنا: إن موضوع التعدد والتكثر هو وجود المقدار والاجزاء، وحيث إن المجرد لا جزء له ولا يكون مقدارياً فلا يتعدد بذاته، فلا مجرد إلا اللّه تعالى، ويكون الاعتقاد بوجود "عالم المجردات" من الاوهام الواضحة البطلان، بل كل ما سوى الخالق المتعال يكون حقايق عددية متجزية قابلة للزيادة والنقصان والتعدد والتكثر والايجاد والاعدام.

مضافا إلى:

ألف) إن بطلان مبنى الاعتقاد بوجود المجردات من الواضحات، فإن ذلك الاعتقاد مبنى على الاعتقاد بصدور الاشياء عن ذات اللّه تعالى، مع أن من المعلوم بالضرورة إنه تعالى يكون خالقا لما سواه وليس بمصدر لذلك.

ب) قد ثبت بالادلة القاطعة أن كل ما سوى اللّه تعالى يكون مخلوقا محدثا ذا بدء فى الوجود فيكون كل ذلك زمانيا لا مجرداً عن الزمان.

ثم إنه لا يعقل كون شيء داخلا فى الزمان مجردا عن المكان، بل لا يوجد قائل بذلك، وعليه فكل ما سواه تعالى يكون زمانيا مكانياً.

الخلقة، لا الصدور

قالت المعرفة البشرية: حيث إن اللّه تعالى هو موجود مجرد فيجب أن يكون أول ما يصدر عنه مجرداً مثله لوجوب الشباهة والسنخية بين الصادر والمصدر، والعلة والمعلول، والخالق والمخلوق.

ونقول:

ألف) هذا خلط واضح بين معنى الخلق ومعنى الصدور، وذلك أن الخالق هو من خلق الاشياء لا من شيء، وكوّنها من غير وجود سابق لها، وأما المصدر فهو ما يتولد عنه الشيء إما بالتجزية ـ كتولد الذهب الصافى عن المغشوش ـ وإما بالاستحالة ـ كتولد الخل من ماء العنب ـ ومن المعلوم أن فى هاتين الصورتين لا يكون

هناك فى الواقع شيئان متمايزان ـ وهما الخل وماء العنب مثلا ـ حتى تصل النوبة إلى الحكم بوجوب سنخيتهما أو عدم وجوبه، بل إن ما فرض ثانيا هو نفس الشيء فى هيئة دون هيئتها السابقة، فقاعدة وجوب السنخية تكون باطلة بين المخلوقات من حيث الموضوع، وبين الخالق والمخلوق من حيث الحكم.

ومن البديهى الواضح عند كل أحد أن علة الوجود هى ما توجد المعلول بعد عدمه، وإلا لزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة، وهذا هو معنى الخالقية بعينه، وما دون ذلك فليس بعلة فى الحقيقة، وإن شئت أن تسمى ذلك علة ومعلولا فلا مشاحة فى الاصطلاح بعد وضوح المعنى.

إن قلت: فما هو حكم العلل والعوامل الطبيعية؟! قلت: لا يوجد فى شيء من ذلك فعل مطلقا، بل يكون كل ذلك انفعالا كما يأتى إن شاء اللّه تعالى.

إن قلت: أفلا يكون الانسان علة حقيقية لما يصدر عنه من الافعال الاختيارية؟!

قلت: كل ذلك يكون علة فى التغيير والتبديل لا خلق ذوات الكائنات بعد عدمها لا من شيء. وقد يأتى البحث عن ذلك أيضا إن شاء اللّه تعالى.

ب) اللازم من نظرية الصدور أن يكون الخالق تبارك وتعالى واحدا عدديا حتى يمكننا أن نفرض الصادر الاول ثانى اثنينله تبارك وتعالى وقد بينا أنه لا يجتمع التعدد والتجرد، وذلك أن التعدد يطلب تميزا، والتميز بغير الاجزاء الوجودية يستحيل موضوعا.

قال اللّه تعالى:

لقد كفر الذين قالوا إن اللّه ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم أ فلا يتوبون إلى اللّه ويستغفرونه واللّه غفور رحيم.

وقد قال مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام:

ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله. (بحار الانوار، ۴ / ۲۴۷).

الخالق لا يكون واجداً ولا فاقدا

ومما بيناه يظهر بطلان قاعدة: "المعطى لا يكون فاقدا لما يعطيه" التى يراد منها: أن المعطى يجب أن يكون واجداً لكل ما يعطيه، وذلك لوضوح أن إعطاء الواجد لشيء لا يكون فى الواقع إعطاءا، بل هو إما تجزئة، وإما استحالة، واللّه الخالق البارئ تبارك وتعالى تتعالى ذاته عن الوجدان والفقدان، فوصفه بأن يكون واجدا لما يعطيه من ذوات الكائنات والمخلوقات يوجب كونه مقداريا متجزيا، ويستلزم نفى كونه خالقا لما سواه لا من شيء.

ذات وصفة وفعل

الموجود إما "ذات"، وإما "صفة الذات"، وإما "فعل الذات"؛ ولكل منها نحو وجوده الخاص به. فـ "الذات" هى كالحجر والشجر والانسان والحيوان والجن والملك؛ و"صفة الذات" هى مثل أن يكون ذات مثلثا، أو مربعا، أو عالما، أو جاهلا، أو قادرا، أو حيا، أو ميتا، أو ساكنا، أو متحركا أو...؛ و"فعل الذات" (إضافة إلى

الفاعل لا المفعول) هو ما يصدر عن الذات إذا كان قادرا مختارا مريدا من الافعال التى تارة تكون من سنخ تكوين الاشياء وإيجادها لا من شىء (وهو مما يختص به خالق الاشياء تبارك وتعالى)، وتارة أخرى من سنخ التغيير والتبديل فيها.

إن قلت: فما هو حكم ما يفعله العوامل الطبيعية غير المختارة؟!

قلت: كل ذلك يكون انفعالا وليس من معنى الفعل فى شىء، وتسمية ذلك بالفعل لا يكون حقيقية، ولا مشاحة فى الاصطلاح.

الفاعل والمنفعل

قيل: إذا كان هناك فعل فالفاعل لا يكون منفعلا، والمنفعل لا يكون فاعلا، وذلك لبداهة استحالة اجتماع المتقابلين، وبطلان اتحاد العلة والمعلول بالبداهة، حيث إن الفاعل هو: "من يفعل الفعل" ويؤثر فى غيره، والمنفعل هو: "ما يتأثر من الفاعل"، واستحالة اجتماعهما أوضح من أن يخفى.

إن قلت: إن الانسان منفعل من جهة أنه يكون مخلوقا للّه تعالى وموجودا بإيجاده، وفاعل من جهة أنه يفعل أفعاله الاختيارية، فكيف ذلك؟

قلت: إذا كان الانسان منفعلا فى فعل ـ وهو كونه مخلوقا للّه تعالى ـ وكان فاعلا فى فعل آخر ـ وهو فعله الاختيارى ـ فلا يكون ذلك من مصاديق اتحاد وجود الفاعل والمنفعل والعلة والمعلول، وذلك أنه لا شك فى أن الانسان حينما يخلقه اللّه تعالى

يكون منفعلا وقابلا للوجود فقط وليس بفاعل مطلقا، وحينما يفعل أفعاله الاختيارية يكون فاعلا فقط غير منفعل.

ونقول: إن المتيقن من استحالة اتحاد الفاعل والمنفعل عقلا هو أن يكون شيء موجدا لنفسه ـ أو لمثله لان هذا أيضا يرجع إلى استحالة اتحاد الموجِد والموجَد ـ المستلزم منه تقدم الشيء على نفسه، وأما احتمال أن يكون هناك فاعل يؤثر فى نفسه بالتغيير والتبديل أولا، وفى غيره بعد ذلک وتوليدا بل مباشرة فلم أجد دليلا على امتناعه، فإن كل موجب يكون منفعلا ولا دليل على وجوب كون كل منفعل موجبا، بل يحتمل أن يكون هذا المعنى ـ أى فاعلية النفس المختارة المخلوقة المتجزية على نحو تأثيره فى نفسه بأن يغير نفسه اولا وبلا واسطة وفى غيره كتحريک يده ورجله مثلا إثر تغييره نفسه ـ نفس معنى القدرة والمشية والاختيار فى المخلوق كفاعلية النفس الانسانية وتأثيراته الاختيارية فى نفسه أولا وبلا واسطة، ثم فى جسمه بعد ذلک مباشرة، حيث إن انتقال التأثر من نفسه إلى جسمه وبدنه يمكن أن يكون من سنخ تأثيرات العوامل الطبيعية المباشرية والتوليدية، وليس من ذلك تأثيره فى جسمه وبدنه كتحريك يده إلا على القول بأن الانسان الحى المكلف هو هذه الجملة المشاهدة كما ذهب إليه بعض المتقدمين ـ

هذا، ولا امتناع فى أن يكون لكل الاشياء مما نعرفها باسم العوامل الطبيعية نفس مختارة ولكنها لا تعصى ما أمره اللّه عز وجل به، ويحتمل أن يكون من موارد ظهور هذا الفعل الاختيارى هو امتناع السكين عن ذبح إسماعيل، وعدم إحراق النار لابراهيم

عليه وآله السلام وأمثالها. وعلى هذا فيمكن أن لا يكون فى صفحة الوجود انفعال مطلق وفعل غير اختيارى مطلقا الا ما اراده الله جل وعلا تكوينا والله العالم.

قال الله تعالى:

حَتى إِذَا مَا جَاءُوهَا شهِدَ عَلَيهِمْ سمْعُهُمْ وَأَبْصرُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كانُوا يَعْمَلُونَ (٢٠). وقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شهِدتمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطقَ كلَّ شيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. (فصلت؛ ٢١).

ثمَّ استَوَي إِلى السمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَالارْضِ ائْتِيَا طوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طائِعِينَ. (فصلت؛ ١١).

وأما الفرق بين فاعلية اللّه تعالى وبين هذه النفوس المختارة هو أن الثانى يكون متجزيا مقداريا منتقصا فى ذاته عند أفعاله وتأثيراته فهو فاعل ومنفعل بخلاف اللّه جل جلاله وعظم شأنه حيث إنه تعالى فاعل فقط وليس بمنفعل أصلا وقد جاء فى النصوص:

كل معط منتقص سواه. (التوحيد، ٤٨).

وَمَن نُّعَمِّرْهُ نُنَكسهُ فى الخَلْقِ أَ فَلا يَعْقِلُونَ. (يس؛ ٦٨).

إن اللّه تعالى قادر مختار

إن "الفاعل" ـ خالقا كان أو مخلوقا ـ لا يكون إلا قادرا مختارا، وذلك أن الفعل لا يتصور له معنى دون صدوره عن من يكون قادرا. مضافا إلى أن الفعل لا يكون إلا مخصَّصا بزمان ومكان وكم وكيف خاص، وتخصصه بذلك لا يمكن أن يكون إلا بالفاعل

المختار، حيث إنه إن كان ذلك باقتضاء ذاته لزم ترجّح وجوده بحالة خاصة من بين وجوه متساوية من غير مرجح وهو محال.

وقد ظهر من ذلك أن تقسيم الفاعل إلى: "الموجب والمختار" يكون مسامحة، بل غلطا واضحاً، فإن الموجَب منفعل وليس بفاعل.

لا يقال: إن الفاعل الموجَب فاعل من جهة ومنفعل من جهة.

لانا نقول: بل الموجب منفعل مطلقا، وفاعله لا يكون إلا مختارا كما أوضحناه فلا تغفل.

هذا ولكن المعرفة البشرية لم تقنع بهذا التقسيم الباطل حتى حصرت الفاعلية والعلية بالايجابية! وأنكرت حقيقة معنى الفعل والاختيار مطلقا!

وأما الدليل على كون الخالق تبارك وتعالى قادراً مختاراً فهو نفس الدليل على كونه خالقا لما سواه وقد بيناه.

إن اللّه تعالى قدرة وعلم

إن الموجود إذا كان قادرا وكان متعاليا عن وجود الاجزاء والمقدار، فلا يمكن أن يكون واجدا للقدرة، أو ذاتا متصفة بها، بل إن كان فهو ذات القدرة والسلطنة (وليس بصفة ولا موصوف كما يأتى البحث عن ذلك مفصلا إن شاء اللّه تعالى) وذلك لبداهة أن:

ألف) إن "الوجدان والفقدان" من صفات الاقدار والاشياء العددية ذى الاجزاء.

ب) إن الصفة عارضة متبدلة، واستحالة اتحاد وجود العارض والمعروض وعينتهما من البداهة بمكان، فإن كل صفة يشهد أنها غير الموصوف، وكل موصوف يشهد أنه غير الصفة.

والفاعل ـ مطلقا ـ لا يكون إلا عالما، لان كل فاعل عالم، ومن ليس بعالم فهو ليس بفاعل بل منفعل موجب.

إن قلت: فما هو حكم النائم والساهى وهما فاعلان من غير علم؟!

قلت: إن النائم والساهى لا يكونان فاعلين بل هما منفعلان موجبان.

ومن هنا يظهر أن تقسيم "الفاعل" إلى: "العالم وغير العالم" أيضا يكون مسامحة بل غلطا واضحا، فإن غير العالم لا يكون فاعلا بل هو منفعل موجب.

والمعرفة البشرية هاهنا أيضا غيرت حقيقة العلم عن معناه الواضح عند كل أحد، إلى معنى "الاحاطة الوجودية" وهو معنى "الجزء والكل" فى الواقع.

ثم إن الموجود إذا كان عالما وكان متعاليا عن الاجزاء والمقدار، فلا يمكن أن يكون واجدا للعلم، أو ذاتا متصفة بها، بل إن كان فهو ذات العلم، والدليل على ذلك هو نفس ما تقدم فى إثبات كون اللّه تعالى ذات القدرة، لا واجدا للقدرة ومتصفة بها.

إن اللّه تعالى قديم أزلى

للقدم والازلية معنيان:

الاول) دوام الوجود بمقدار غير متناه.

الثانى) كون الشيء متعاليا عن شأنية الاتصاف بالزمان والمكان ـ وذلك بملاك كونه على خلاف المقدار والاجزاء كما بيناه ـ لا كونه دائميا فى الوجود.

المعنى الاول يكون موهوما ومحالا ذاتيا، لانه من مصاديق القول بعدم التناهى فى المقدار والعدد، وقد بينا استحالة وجود اللامتناهى مطلقا.

وظهر بذلك أن القول بأزلية وجود العالم ـ كما تقوله المعرفة البشرية ـ يكون محالا موضوعا، وباطلا ثبوتا.

وللحدوث أيضا معنيان:

الاول) كون الشيء موجودا بعد أن كان معدوما فى زمن قبله، وبعبارة أخرى: بعد أن كان الزمان ظرفا لعدمه. وهذا المعنى محال فرضه بالنسبة إلى حدوث العالم ولم يقل به المحققون من المتكلمين بل هم يصرحون بأنه إما أن لا وجود للزمان مستقلا عن الاشياء حتى يمكن البحث عن حدوثه وقدمه بنفسه بل هو بعد من أبعاد وجود المخلوقات وموجود بوجودها فقط، وإما أن العالم حادث لا من شيء بكل أجزائه ومنها نفس الزمان.

الثانى) كون الشيء موجودا فى الزمان والمكان ـ وذلك بملاك كونه مقداريا متجزيا ـ هذا مع العلم بأن كل ما يكون كذلك فهو متناه وجوده لا محالة زمانا ومكانا، لما بينا من استحالة عدم التناهى مطلقا.

فظهر بذلك أن القديم لا يتصف بالزمان، وتفسير "القدم" بـ"دوام الوجود" غلط ووهم، فلا يكون تقابل "الحادث والقديم" من حيث كون زمن وجود أحدهما متناهيا والاخر غير متناه، بل يكون تقابلهما من جهة حقيقة الذات وسنخ الوجود، حيث إنه يكون أحدهما مقداريا متجزيا زمانيا مكانيا، والاخر متعاليا عن الاتصاف بالزمان والمكان والمقدار والاجزاء.

ثم اعلم أن حدوث الشيء المتصف بالزمان إما حقيقى وقد بيّناه. أو إضافى، وهو وجود شيء فى زمن بعد عدمه فى زمن آخر. وهذا المعنى الثانى يكون خارجا عن محل النزاع فى مبحث "حدوث العالم"، وذلك أن الزمان حادث بحدوث العالم، ولا زمان قبل وجود العالم حتى يكون ظرفا لعدم وجوده؛ بل لقائل أن يقول: لا وجود نفسى للزمان والمكان مطلقاً، بل هما بعدان لوجود الاشياء المخلوقة كما بيناه.

إن قلت: فأين أنت من معنى "الحدوث الذاتى" الذى تقول به المعرفة البشرية؟

قلت: يعرّف الحادث الذاتى بما يتساوى له الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته وإن كان وجوده أزليا، والمقصود من ذلك هو افتراض وجود الاشياء قديمة أزلية دائمة الوجود مع اللّه تعالى مستندة فى

وجودها إليه، وإن رأيت أنهم يتفوهون أحياناً بأن واجبهم يكون مجرداً عن الزمان والمكان فينبغى أن تعلم أن ذلك منهم ليس إلا ألفاظاً لا يعدو لفظه معناه، كيف وأنهم قائلون بأجمعهم بدوام وجود الخالق والمخلوق وتعاصرهما، بل بصدور المخلوقات عن ذات الله تعالى أو تطوره بصورها وهما نفس القول بكون الله متغيراً متبدلا متطوراً زمانياً مكانياً فلا تغفل.

ومن هاهنا ترى أن المعرفة البشرية تقول: الحادث الذاتى هو ما يكون بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود، وبالنظر إلى علته واجب الوجود.

وهذا المعنى يخالف ما يحكم به العقل والبرهان والضرورة والوجدان، وإنما اضطروا إلى اختيار هذا القول الواضح بطلانه لما اختاروه من تأويل معنى حدوث العالم ومخلوقية ما سوى اللّه تعالى ــ الذى حكم به البرهان وضرورة الاديان ــ إلى ما توهمه الدهريون من أزلية وجود العالم وامتناع أن يكون هناك خالق قادر على أن يخلق الاشياء لا من شىء.

وعلى أى فإن العقل يحكم بالبداهة بما يلى:

ألف) أن ما كان وجوده أزليا دائميا ـ مع غض النظر عن استحالة ذلك ذاتا ـ لا معنى لكونه مستندا فى وجوده إلى غيره، وذلك حيث إن ذلك الغير إن كان أوجد الثانى حال وجوده يلزم تحصيل الحاصل وهو محال، وإن كان أوجده وهو لم يكن شيئا فهو حادث بعد أن لم يكن، فلا يكون موجودا أزليا دائميا.

ب) إذا كانا هما موجودين أزليين دائميين فاختصاص أحدهما بالوجوب دون الاخر يكون ترجيحا باطلا.

إن قلت: إذا كان الوجود حقيقة أزلية غير متناهية فكل مرتبة من مراتبها تكون أزلية دائمية أيضا، وهى مع ذلك يكون وجود كلّ مرتبة منها مستندة إلى وجود الكل.

قلت: هذا تحريف لحقيقة معنى "العلية" و"الاستناد" و"الانشاء" و"التكوين" و"الخلقة" و"الايجاد" إلى معنى "الجزء والكل" الذى يجل شأن أهل التوحيد أن يقولوا بذلك ويتوهموه فى شأن الخالق جلّ وعلا وخلقه المسخر بإيجاده تعالى المعبر عنه بقوله: "كن فيكون".

حدوث الزمان والمكان

إن الزمان والمكان ليس حدوثهما ولا عدمهما قابلين للتصور والادراك بنفسهما، بل لا تعرف تينك المعنيين إلا بغيرهما، وذلك أنا نعرف أولا وبلا واسطة معنى الزمان والمكان، ثم نحكم عليهما بأنهما يمتنع أن يكونا موجودين أزليين، ويجب أن يكونا قد وجدا بإيجاد خالق لهما؛ وهذا حكم عقلى صرف تقتضيها الادلة الدالة على امتناع كون الزمان والمكان غير متناهيين، وكونهما مخلوقين وموجودين بإيجاد خالق غيرهما متعال عنهما وعن كل ما يشبههما من المقادير وهى كل ما سواه جلت عظمته وتعالى شأنه.

وذلك كما أن الصفحة المستوية لا يمكنها أن تحيط بالموجود ذى أبعاد ثلاثة ، بل إذا حصل له العلم بوجود الموجود ذى أبعاد ثلاثة فلا يمكن أن يكون ذلك إلا عن دليل عقلى صرف يدلها عليه.

وكما أن السمك لا يمكنه أن يقرّ بوجود الحياة خارج الماء إلا كذلك، والاحول لا يمكنه أن يصدق بوجود "الواحد" إلا كذلك، والاكمه لا يقرّ بوجود اللون إلا كذلك و...

إن اللّه تعالى ليس بصفة ولا موصوف

إن الوجدان والفقدان من صفات الاقدار وملكاتها، وعليه فالموجود المتعالى عن المقدار والاجزاء يتعالى عن أن يتصف بأن يكون واجدا لشيء أو فاقدا له، فهو إذا كان عالما قادرا حيا سميعا بصيرا فهو ذات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر، لا ما يكون واجدا لهذه الاوصاف، ومتصفا بهذه الصفات، وذلك لشهادة كل صفة بأن لها خالقا ليس بصفة ولا موصوف.

واعلم أن ذات العلم والقدرة والحياة لا تكون شيئا قابلا للتصور والتوهم، فضلا عن أن يمكن تصورها متصفة بأوصاف، وذلك أن الصفة لا تعقل إلا عارضة على الذات، قابلة للسلب عنها، وللتبدل بغيرها، وهذا هو معنى كون الخالق تبارك وتعالى متعاليا عن الاتصاف بالصفات، وكونه ليس بصفة ولا موصوف. فلا صفة هناك ولا موصوف حتى يبحث عن كون تلك الصفات زائدة على الذات أو عينها، بل مع فرض أن تكون هناك صفة وموصوفا فالحكم بكون الصفات عين الذات يكون خلاف ذات كون الصفة صفة والموصوف موصوفا.

وبعبارة أخرى إن الصفة إما أن تكون حكاية عن حالة خاصة لشيء يقبل الاحوال المختلفة ـ وهو ما ينحصر به معنى الصفة

موضوعاً ـ فاللّه تبارك وتعالى يجلّ عن نسبة ذلك إليه بالذات، وإما أن لا تكون على ذلك المعنى ـ وهى التى لا تعرف إلا بنفى ما يقابلها كما يأتى فى محله إن شاء اللّه تعالى ـ فهذه ليست من حقيقة معنى الصفة فى شىء ولا إشكال فى نسبة ذلك إليه تعالى. وهذا المعنى هو الذى اختلف فى كونها نقلا أو مجازا أو...

ارادة الخالق جل وعلا

إن الفاعل لا يكون فعله إلا عن إرادة، وذلك لامتناع كون الفعل فعلا إلا إذا كان عن إرادة الفاعل المختار وإحداثه وتأثيره وأما غير ذلك من المتغيرات الكونية فيكون منفعلا وليس بفاعل أبدا، والفاعل إذا كانت ذاته متعالية عن المقدار والاجزاء فلا تكون إرادته إلا نفس فعله وإعمال قدرته بلا ضمير، ولا آلة، ولا تفكر، ولا تروّ، ولا...

قد يقال: إن اللّه تعالى إن كانت ذاته مستجمعةً لجميع جهات المؤثرية فيجب وجود معلوله ـ وهو جميع ما سواه ـ معه، وإن لم تكن مستجمعةً لجميع جهات المؤثرية لذاته فلا يخلو من أمرين:

الاول: أن يكون صدور العالم عنه لحدوث أمرٍ آخر فيلزم التسلسل، بل إن كان حدوث ذلك الامر فى ذات اللّه تعالى يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وهو أيضا محال.

الثانى: أن لا يكون صدود العالم عنه لتجدد أمر آخر فيلزم بلا ترجيح بلا مرجح وهو أيضاً محال.

وبالنتيجة فلا يكون للارادة بمعنى إيجاد العالم وإحداثه عن قدرة اللّه تعالى واختياره معنى، ولحصول هذه الشبهة فى أذهان أصحاب الفلسفة اضطروا إلى إنكار حقيقة معنى الارادة وتأويله إلى معان بعيدة عن واقع معناها.

كما قد يقال: إن ارادة اللّه تعالى إن كان قديمة فالعالم قديم فلا إحداث ولا إيجاد ولا اختيار، وإن كان حادثة فهى تحتاج إلى محدِث، وذلك المحدِث إن كان قديماً أو انتهى إلى قديم فيعود المحذور، وإن كان حادثاً ولم ينته إلى القديم فيلزم التسلسل.

نقول: إن أمثال هذه الشبهات إنما نشأت عن الغفلة عن حقيقة معنى الارادة والفعل وقياس أمرها بغيرها من الامور المتأصلة الجوهرية والعرضية أو الاعتبارية والاضافية والانتزاعية على اصطلاحهم.

توضيح ذلك: إن هناك أموراً متعددة:

الاول) الوجود الجوهرى كوجود الشجر والحجر

الثانى) الوجود العرضى كوجود صفات الاشياء وأحوالها

الثالث) ما يحصل بنحو من أنحاء التحليلات العقلية وهو على أقسام:

الف) الوجود الاعتبارى كالملكية والزوجية

ب) الوجود الاضافى النسبى كالصغر والكبر والابوة والبنوة

ج) الوجود الانتزاعى ـ على اصطلاحهم ـ كمعنى الامكان والحدوث

الرابع) الوجود المصدرى الفعلى كإيجاد الخالق تبارك وتعالى لما سواه عن قدرته التامة وسلطنته الكاملة، وكتحريك الانسان القادر المختار يده يمنة أو يسرة عن قدرته واختياره دون حركة يد المرتعش.

ومن المعلوم أن الوجود المصدرى لا يكون جوهراً ولا عرضاً، كما أنه لا يكون اعتباراً أو إضافة أو انتزاعاً حيث إن هذه المعانى لا وجود لها وراء التعقل والاعتبار فلا يمكن أن ينسب إليها أىّ تأثير واقعى خارجى وهذا بخلاف المعانى المصدرية والفعلية حيث إن لها نحو وجودها الخاص بها فلا جوهر ولا عرض ولا إضافة ولا اعتبار ولا معنى انتزاعيا كالوجوب والامكان و... بل هما نفس معنى فعل الفاعل المختار وتأثيره وإعمال قدرته وله أثره الخاص الحقيقى الواقعى العينى الخارجى من وجود المفعول خارجاً إذا كان خلقا وإيجاداً، ومن أى تغيير وتبديل حقيقى خارجى فى الاشياء إذا كان مثل أفعالنا من صنعة أو حركة أو طاعة أو معصية أو... ومن المعلوم أن أمر هذا السنخ من الموجودات ـ وهو حقيقة الفعل الاختيارى والوجود المصدرى ـ بيد الفاعل المختار إيجاداً وإعداماً ـ أى فعلا وتركا ـ دون حكومة أىّ قاعدة جبرية عليه، ولا أىّ مرجح يرجحه وراء فاعلية الفاعل المختار أبداً وهو ما بينه مولانا الصادق عليه السلام بقوله:

إن اللّه خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية. [1]

---

١. الكلينى "قدس سره": الكافى، ١ / ١١٠.

والمراد منه أن كل شيء فهو مخلوق وموجود بإيجاد الخالق المتعال وخلقه إياه، ولكن نفس الايجاد والخلق فهو نفس فعل الخالق المتعال دون إىّ واسطة وإيجاد وراءه، فكل شيء موجود بالايجاد ولكن الايجاد إيجاد بنفسه لا بإيجاد آخر حتى يتوهم لزوم التسلسل المحال.

والمعرفة البشرية لا ترى لـ "حقيقة الفعل" ـ وهو الذى لا يكون إلا عن اختيار كما بيناه ـ بمعناه الواقعى وجودا أبدا، بل تؤوّل جميع الافعال إلى معنى لا يكون فى الحقيقة إلا انفعالا، وذلك أنها تقول مثلا: "إن الانسان إذا كان عطشانا، وعلم أن الماء يرفع العطش، وحصل اضطرارياً له تصور هذا المعنى يحصل له شوق إلى شرب الماء، ثم يتأكّد ذلك الشوق حتى تتحرّك على إثره عضلاته، ثم يحصل له الشرب ويرفع عطشه، وكل ذلك يكون انفعالا لا فعلا كما هو واضح. وكذلك هو فى كل فعل يفعله، فالانسان يكون على وفق نظريتهم منفعلا دائما، ولا يكون فاعلا مختارا، بل لا يمكن أن يقع على هذا التفسير فعل اختيارى فى صقع الوجود مطلقا!!

إن قلت: إنها قائلة بأن فعل الانسان يكون معلولا لعلل تكون من جملة أجزائها إرادة الانسان واختياره فهو مختار عندهم وليس بمجبور.

قلت: إن إرادة الانسان واختياره أيضا تكون على حسب نظريتهم على وجه الانفعال ـ كما شرحنا ذلك فى المثال ـ فلا فعل ولا اختيار فى البين مطلقا.

هذا، مضافا إلى أن محل البحث هو نفس مرحلة فاعلية الانسان وإعمال قدرته وإرادته، فما يضمّونه إلى تلك المرحلة من المقدمات يكون خروجا عن محل النزاع.

وتقول المعرفة البشرية أيضا: إن ذات اللّه تعالى تقتضى بنفسها أن يصدر عنها شيء، ومن ذلك الشيء أشياء أخرى حتى يحصل عن ذلك وجود العالَم كله، كل ذلك طبقا لقوانين لا يجوز لها التغير والتخلف عما هى عليه أبدا.

وعلى تعبير آخرين من أصحابها: إن اللّه تعالى هو نفس حقيقة الوجود اللا متناهية التى تقتضى بنفسها أن يتجلى بتجليات، ويتصور بصور، كل ذلك أيضا على سبيل الاقتضاء الذاتى، لا يمكن لها التخلف عما هى عليه وما تقتضيها ذاتها.

ولا يخفى أنه على هذين التفسيرين فليس اللّه تعالى هو فاعلا مختارا بل هو منفعل. وحينئذ فلا محيص عن الاقرار بأنه تعالى قد فرض متجزيا قابلا للانفعال!

إن قلت: إنهم يقولون: هو موجِب وليس بموجَب، وذلك من حيث إنه لا شيء فوقه يُجبره على شيء ويكون موجِبا له.

قلت: على هذا الفرض أيضاً فلا يبقى أىّ اختيار للخالق المتعال فى فعله وتركه، وذلك حيث إنه إذا كان ما ينسب إليه تعالى باقتضاء ذاته دون جواز أى تخلف له عما تقتضيه ذاته كما يقولون فبأى معنى تفسر حقيقة معنى اختياره وتسلطه على فعل ما يفعله وترك ما يتركه؟!

ثم إنهم لا يقتصرون على هذا المطلب الواضح البطلان الذى لا يبقى له تعالى أىّ اختيار فى فعله، بل يقولون بـ"أنه تعالى يكون مبتهجا بنفس ذاته"! وهذا هو نفس القول بانفعال الفاعل المتعالى عن المقدار والاجزاء" كما هو واضح.

ومن هاهنا تراهم ـ حيث لم يخضعوا لوجود القدرة والاختيار والسلطنة الواقعية للّه تعالى، وجعلوا ذاته المتعالية متغيرة منفعلة مبتهجة بنفسها ـ عمدوا على أن يحرّفوا معنى الاختيار والارادة والسلطنة إلى معنى علم اللّه تعالى ورضاه وابتهاجه بما يجب أن يجرى على ذاته!!

هذا كله مضافا إلى أن العلم أيضا مؤوّل عندهم إلى معنى الوجود والحضور ووجدان ما يجده الواجد فى نفسه لا غير! وهذا هو نفس قول أهل السفسطة الذين يقولون بـ: أن الانسان هو مقياس كل شىء وأما الخارج عن وجود الانسان وعلمه وما يجده ويحضر عنده فإما أن ليس شيئاً مطلقاً، وإما أن لا طريق لنا إلى العلم به نفيا وإثباتاً أبداً.

ولكنه يُعلم بالوضوح أنهم خلطوا بين سنخى الفعل ـ وهو الذى لا يكون إلا عن اختيار كما ذكرناه ـ والانفعال الايجابى، حيث إن الفعل الاختيارى (والقيد توضيحى، وذلك حيث إن ما لا يكون عن اختيار فهو ليس بفعل بل هو انفعال ايجابى كما بيناه مرارا) لا تكون حقيقته إلا ما يوجده الفاعل عن اختياره وسلطانه وقدرته على طرفى الوجود والعدم. وأما الانفعالات الكونية وهى ما يسمّونه بـ"الافعال الايجابية (وإن كنا لا نرى لهذه التسمية وجها،

بل نراها غلطا واضحا أوجب ضلالات كثيرة غير قابلة للاغماض) فهى انفعالات إثر قوانين جرت على الاشياء الكونية بإرادة فاعلها المختار، وهى مضطرّة إلى السير فى المسير الذى عيّنه لها فاعلها المختار المسلّط عليها وهو القادر على تغييرها وتبديلها إلى غيرها حسب إرادته ومشيته. فهى ـ وهذه حالها ـ إن جرى عليها انفعال غير ما أجرى عليها فاعلها المختار للزم الترجّح من غير مرجّح، لا، بل للزم الترجيح على خلاف مرجّحها. فأين هذا من ذاك؟! وكيف غفلوا عن هذا الامر الواضح البديهى الضرورى الوجدانى الذى يكون موجودا حتى فى أنفس هؤلاء القائلين بالجبر، فجرى بهم الامر إلى أن قاسوا أحدهما ـ وهو الفعل الاختيارى ـ بالاخر ـ وهو الانفعال الاضطرارى ـ وهو قياس على غير مقياس، وخلط واضح دون أىّ مقياس؟!

العلة والمعلول

علة الشىء هى ما يكون المعلول مستندا إليه وهو على قسمين:

الاول) علة الوجود بالجعل البسيط، وهو معنى: "الخلق" و"إيجاد الاشياء لا من شىء"، وهذا المعنى يختص باللّه تبارك وتعالى كما بيناه سابقا. وهو الذى تنكره المعرفة البشرية بأُسه وأساسه.

الثانى) علة التغير والتبدل، وهو "الجعل التأليفى والتركيبى"، وهذا المعنى لا يختص باللّه تبارك وتعالى، بل إن كل فاعل مختار يمكنه أن يغيّر الاشياء من صورة إلى صورة فى حد وسعه وقدرته التى ملّكها اللّه تعالى وأعطاها إياه.

وأما العلل والعوامل الطبيعية فلا تكون من العلية فى شىء كما مرّ غير مرّة، وذلك أن العلة هى ما يستند إليها الفعل، لكن العلل والعوامل غير الارادية كلها منفعلات مجبورات، والمنفعل المجبور غير فاعل بالضرورة.

تحريف معنى العلية والمعلولية

تقول المعرفة البشرية: إذا كان هناك موجودان أحدهما فى حيطة وجود الاخر بحيث لا يكون خارجا عنه لا مستقلا ولا غير مستقل، فالمحاط هوالمعلول، والمحيط الواسع الشامل هو العلة. وحيث إن وجود اللّه يكون غير متناه فهو شامل جامع واسع لكل ما سواه ولا يوجد شىء خارجا عن حيطة وجوده وإلا لم يكن غير متناه بل كان محدودا متناهيا، فهو العلة مطلقا وما سواه معلولاته، لانه محيط بغيره من الاشياء بأجمعها، وكل ما سواه يكون محاطا بوجوده.

ثم إنه ينسب إلى العرفاء أنهم يقولون: "إن هذه الاحاطة والشمول والتوسعة يكون على نحو اشتمال شىء على غيره بأن يكون هناك حصص بالتوسيع والتضييق والتضمين والتفريق.

وينسب إلى الفلسفة المسماة بـ"الحكمة المتعالية" القول بأنه تكون تلك الاحاطة على نحو الشدة والضعف فى المراتب الوجودية، وذلك باشتمال كل مرتبة شديدة على ما دونها من المراتب الضعيفة.

وليعلم أنه لا تفاوت بين هذا التفسير وبين ما قالته العرفاء إلا بالاسم فقط، كما صرح بهذا المعنى أصحاب التشكيک، وبينوا أن مرادهم من الشدة والضعف ليس إلا نفس التوسعة والتضييق والزيادة والنقصان الوجودية التى تقول به العرفاء القائلون بوحدة الوجود والموجود المنكرين لكون الوجود ذا مراتب مختلفة بالشدة والضعف.

ثم من الواضح أن هذا التفسير ـ بكلتا صورتيه ـ لا يرتبط بحقيقة معنى العلية والمعلولية، وليس حقيقته إلا حقيقة معنى الجزء والكل.

والقائلون بهذا المعنى فى تفسير العلية والمعلولية هم الذين قالوا بـ"وحدة وجود الخالق والمخلوق"، بل وتلك النظرية الواضحة البطلان المخالفة لضرورة الوجدان والبرهان والاديان ألجأتهم إلى تأويل معنى العلية الواضحة عند كل أحد وتحريفه، وإلا فلا شبهة فى بطلان هذا التفسير عند كل أحد.

تشكيك الوجود

لا شك فى تغاير وجود كل شىء عينى ذى أجزاء ـ وهو كل ما سوى اللّه تعالى من مخلوقاته ومصنوعاته ـ مع مثله من سائر الاشياء المتجزية بنفس أجزائه المحققة لوجوده، كما أنه لا شك فى تغاير وجود كل شىء مع كل جزء من أجزائه المحققة لوجوده بالاحاطة الوجودية والسعة والشمول والزيادة والنقصان.

وقالت المعرفة البشرية: إن هناك نوعا آخر من الغيرية توجد فى تكثر الافراد فى الحقايق البسيطة؛ يقولون: إن النور حقيقة بسيطة ولها أفراد متعددة، بعضها أشد من بعض، وتباين كل فرد مع آخر يكون بنفس حقيقته البسيطة، وذلك حيث إن النور بسيطة لا يمكن أن تتعدد أفراده بغير نفس حقيقة النور، فهى مشككة.

ويقولون: كذلك حقيقة الوجود، حيث إنه:

ألف) لا شك أن هاهنا تعددا وكثرة.

ب) إن التحقق والعينية يكون لنفس حقيقة الوجود، وغيره لا يكون إلا اعتبارات وأوهام وخيالات.

ج) إن الوجود لا جزء له ولا خارج.

ويستنتجون من ذلك أنه لا بد وأن يكون تعدد أفراد الوجود بنفس حقيقة الوجود، فهى تكون ذات مراتب بعضها أشد من آخر، ويكون كل مرتبة شديدة هى الضعيفة بعينها مع زيادة وإن هذه المراتب لا تنتهى إلى حد، فالمرتبة اللامتناهية المحيطة بكل المراتب هو: "اللّه الواجب الوجود". وهذا هو معنى تشكيك الوجود عندهم. ولكنهم كلما جهدوا أن يصوّروا عقيدتهم على نحو يتمايز عن الغيرية بالزيادة والنقصان عجزوا عن ذلك، وإنما ألجأهم إلى هذه العقيدة الباطلة أيضا هو نفس اعتقادهم بـ"وحدة وجود الخالق والمخلوق" فى مرحلة سابقة.

فنقول:

ألف) إن المراد من البساطة إن كان هو بساطة المفهوم فلا ربط بين ذلك وبين نفى الكثرة عن الحقايق العينية الموجودة، وإن كان المراد منها هو بساطة مصاديق الوجود فيشهد العقل والبرهان بل ضرورة الحسّ والوجدان بخلافه، وذلك أنه لا معنى لادعاء بساطة ما بأيدينا من ذوات الاشياء والموجودات وهى متجزية مركبة قطعا، ولا ينكر ذلك إلا من يأتى بأوضح سفسطة فى ما هو من أبده البديهيات، وكأنه خلط بين مفهوم الوجود ـ الذى يعتقد بساطته ـ وبين مصداقه العينى الواقعى الذى يقول بأصالته وإطلاقه وعدم تناهيه.

إن قلت: إن المراد من وحدة الموجودات هو كون كل حصة منها واحدة فى عين أن وجودها متجزئ مركب غير بسيط ولا واحد.

قلت: هذا هو إقرار صريح ببطلان ادعاء: "كون مصاديق الاشياء والوجودات العينية واحدا بسيطا حقيقة لا اعتبارا".

ب) إن القول "بأن هناك تعددا وكثرات واقعية"، لا يوافق مبانى القائلين بوحدة الوجود، ولذا تراهم يصرحون فى نهاية الامر بأن تعدد مراتب الوجود لا يكون أمرا حقيقيا بل هو أمر اعتبارى صرف، فأين هذا من وجود المراتب المتكثرة المتعددة حقيقةً.

ج) اجتماع التعدد والبساطة محال، حيث إن موضوع التعدد هو المقدار والاجزاء بالبداهة، والمتجزى لا يكون بسيطا لاستحالة اجتماع النقيضين.

د) إن "ما لا حدّ له يُنتهى إليه" يكون محدوداً دائما، ولا توجد له مرتبة غير متناهية أبدا (وهو ما يسمى بـ "اللا متناهى اللا

يقفى") حتى نسميه "واجبا" أو "ممكنا" أو "إلها" أو "مألوها" أو غير ذلك.

ه) إذا فسرت "غيرية أفراد الوجود الطولية" بـ: "كون الوجود ذا مراتب فى الطول، فبمَ تفسر" تعدد أفراد الوجود العرضية" (كتعدد أفراد ماهية نوعية)، وهى كلها فى مرتبة واحدة؟!

إن قلت: إنما يفسّر ذلك أيضا بـ"التشكيك العرضى".

قلت: هذا جواب ينشأ من سوء فهم معنى التشكيك، وذلك أن معنى التشكيك هو كون ما فى المرتبة العالية محيطا بما يكون فى المرتبة الضعيفة، ولا يعقل إحاطة وجود فرد على مثله الذى يكون موجودا فى عرضه وفى مرتبته.

ولقائل أن يقول: حيث إن نفس معنى الشدة والضعف يفسر عندهم بالسعة الوجودية فحديث تقسيم الكثرة إلى الطولى والعرضى موهوم من أصله وأساسه.

وهذا إشكال واضح على القائلين بـ "اعتبارية الماهية" فى مقابل القائلين بأصالتها ودليل قطعى على بطلان القول بـ"أصالة الوجود" التى توهمه المعرفة البشرية، ولا مفرّ لهم عن هذا الاشكال بوجه من الوجوه.

هذا، وإن كنا نعتقد بأن بحث أصالة الوجود والماهية مشوب بأوهام كثيرة من أساسه كما يأتى إن شاء اللّه تعالى.

٦) إنه لا معنى لاشتداد الوجود وكون بعض أفرادها أقوى وأشد من البعض، بل كل ما سوى اللّه تعالى يجوز له الوجود

والعدم على حد سواء بلا ترجيح لاحد طرفى الوجود والعدم بالنسبة إليه بالذات، إلا أن تفسر الشدة والضعف بالزيادة والنقصان وهو اعتراف صريح ببطلان كلّ ما أسسوه.

كيف يوصف اللّه تعالى وليس بصفة ولا موصوف؟!

قد وقع البحث فى أن إطلاق الاسماء والصفات على اللّه تعالى وعلى خلقه هل يكون بمفهوم واحد ـ وهو المسمى عندهم بـ"المشترك المعنوى" ـ أم لا فيكون الاشتراك لفظيا؟!

أقول: هذا البحث باطل من أسّه وأساسه، وذلك أنه يكون مبنيّا على القول بـ: أن تكون الالفاظ والاسامى موضوعة للصور العلميه الكلية المجزدة الذهنية أولا، ثم دلالتها بواسطة تلك المفاهيم على الحقايق العينية، ولكنه لا دليل لهم على إثبات وجود الكلى وتجرّد العلم، إن لم نقل إن دلائل نفيه واضحة[1] وحينئذ فحيث لا تدل

---

١. إن حقيقة العلم إما أن تكون بكون العالم والمعلوم واحدا عينا وواقعا ـ وهو المسمي عندهم بالعلم الحضورى ـ وإما أن تكون بتعددها وتغايرها حقيقة وواقعا، الأول باطل بما بيناه فى محله بما لا مزيد عليه+، والثانى إما أن تكون بواسطة حصول صورة عن المعلوم أم لا، والأول باطل لأنه:

ألف) إن صورة المعلوم إن كانت حاصلة مما نعلمه فالسؤال يرجع إلى ذلك المعلوم ذى الصورة حيث إنه إما أن يكون قد علم بالحضور وإما بصورة حاصلة عنه، وإما علي نحو ثالث غيرهما، أما الحضور فقد بينا أنه لا سبيل إلى القول به بل هو وصيلة عقيدة الوحدتية والسفسطية كما ذكرناه فى محله. هذا كله مضافا إلى أنه يلزم من ذلک تقدم وجود العلم على نفسه حيث إنه لا يمكن أخذ الصورة إلا عما يكون معلوما وحاضرا. وأما الحصول

الاسماء والالفاظ على مفاهيم ذهنية بل تدل على نفس الواقعيات الخارجية[1] إما بلا توسيط مفهوم هناك أصلا، أو لا على نحو التجرد والكلية[2] فالحق أن يقال: لا مجال هاهنا للبحث عن الاشتراك اللفظى والمعنوى ثبوتا وموضوعا، بل الصحيح أن يقال:

فقد ينتهى إلى التسلسل، وأما الثالث ــ وهو الصحيح ــ فهو إبطال لما يدعيه العلوم البشرية من معرفة حقيقة معنى العلم وتقسيم ذلك إلى الحصولى والحضورى فضلا عن حصرهم العلم فى ذلك.

١. كالخبز وأمثاله.

٢. وذلك كما أن المدرك المحسوس مثلا هو نفس الواقعية الخارجية المحسوسة، وليس بصورة مأخوذة عنها.

إن قلت: إن المحسوس ليس هو الواقعية الخارجية بل السبب المتصل به من الأمواج النورية والصوتية والانفعالات الكيمياوية العصبية.

قلت: إن هذا المعنى هو نفس المقصود من كون الشيء مدركا بنفسه، لا ما توهمه المعرفة البشرية من اتحاد العالم والمعلوم والعاقل والمعقول الّذى يكون أمرا مستحيلا وغير معقول فى نفسه وينتهي أمره إلى أن يكون الحجر مثلاً عالما بنفسه! وذلك حيث إن الحجر يكون نفسه نفسه، فهو علم و عالم ومعلوم! كما أنه يلزم من ذلك أن لا يكون أحد ــ خالقا كان أو مخلوقا ــ عالما بغيره، حيث إنه يكون غيره ولا يكون نفسه!!

توضيح ذلك إنه ليس من البعيد ــ بل هو قريب جدا ــ أن نقول: يمكن أن يكون فى وجود الإنسان أجزاء وتغيرات وتأثرات كلها جزئيات وجودية (ومن البديهى أن الشيء ما لم يتشخص جزئيا فلا يوجد، وقد تعترف الفلسفة بأن: كل موجود ذهنى فهو من حيث إنه فرد موجود فى الذهن يكون جزئيا خارجيا، وتقول العلوم الطبيعية أيضا بأن كل شخص من أفراد الإنسان ــ حتى النوابغ منهم ــ لا يستفيد من مخه إلى آخر عمره أزيد من واحد من المأه تقريبا) يقبل الذخيرة وما يشبه ذلك فتحصل منها التوهمات والمحفوظات والجهل المركب و... ومن البديهى أيضاً أنه لا شيء من ذلك يعقل أن يكون

إن مداليل الالفاظ والاوصاف فى ما سوى اللّه تعالى يشبه بعضه بعضا[1] ولكن اللّه تعالى لا يشبه شيئا منها أبدا، وذلك أنا إذا

من التجرد والكليه فى شيء أبداً. هذا، ولا تغفل من أنا بينا فى محله استحالة التعدد والتمايز وقبول الزيادة والنقصان والوجود والعدم فى المجرد، وفى ما يكون كلياً ومن البديهى أن علم الخلائق كله يقبل ذلك فيمتنع أن يكون مجرداً.

ولا تغفل أيضا أن فى مورد الجهل المركب ليس الخطأ فى سنخ ما يجده النفس عند مواجهته مع الماء والسراب مثلاً، بل يكون ما يجده عن مواجهة السراب هو عين ما يجده عند مواجهة الماء ـ وهو موجود جزئى خارجى وأثر كيمياوى خاص فى أعصابه ومخه مثلاً ـ إلا أنه قد يخطأ فى تطبيق ما ينتقل إليه من جهة ذلك الأثر إلى ما ادخره فى حافظته، حيث إنه يتخيل أن ذلك التأثر إنما حصل له من الماء لا السراب، وذلك لمكان المشابهة التامة بين التأثر الحاصل منهما جميعا وهو يبقي علي هذا الخطأ إلى أن يحصل عنده دليل آخر يتميز به أحدهما عن الآخر.

وبالنتيجة فلا وجه للقول بـ:

ألف) كون حقيقة العلم مجردة أو كلية

ب) أن المدرك من الواقعيات هو صورها الذهنية المجردة عن المادة والزمان والمكان، وذلك حيث إنه حتى لو فرضنا أن النفس فى المتوهمات والمجهول المركب ينتقل مما يجده إلى موجود جزئى فى حافظته أو فى ما يحصّله لنفسه بالمونتاژ و... ولكنه لا ملازمة بين ذلك وبين أن يكون المنتقل إليه فى ساير علومه أيضا موجودا ذهنيا دون الواقعيات الخارجية من الأشياء؛ كما أن المنتقل إليه حتى فى غير الواقعيات ـ كالمتوهمات والجهل المركب ـ يكون موجودا فى حافظته ومخه علي نحو الجزئية لا الكلية الممتنعة وجودها ذاتا.

١. إن قلت: كيف يمكنك إنكار وجود المفهوم الكلى فى الذهن مع أنك تحكم بنفسك باشتراك معنى العلم بين زيد وعمرو...؟ قلت: ليس هذا من باب إدراك مفهوم كلى مجرد عن التشخصات الجزئية الوجودية بل حكم الذهن ـ

قلنا: إن زيدا عالم وقادر وحى ومريد وسميع وبصير و... فإن حقيقة تلك الاوصاف فيه يشبه ما يكون فى غيره من المخلوقات، وهى من جهة أن كل واحدة منها تكون حقيقة مقدارية، عددية، قابلة للوجود والعدم والزيادة والنقصان والتصور والادراك بنفسها، وذلك بخلاف ما يوصف به منها خالق العلم والقدرة والحياة والصفة والموصوف و...

وهذا هو المراد من وجوب نفى التشبيه المصرح به فى النصوص السماوية الّتى تكون تعليما إلهيا لا اصطلاحا بشريا وتوهما وتحليلا ترابيا.

ومن هاهنا تقول: إنّ اللّه تعالى هو عالم لا كعالم وهو قادر لا كقادر، وهو حى لا كحى، وهو...

وتقول أيضا: يجب إرجاع صفات اللّه تعالى إلى نفى مقابلاتها فإن تلك الاوصاف المتعالية لا تعرف إلا كذلك حيث إن كل معنى ووصف نعرفه وندركه بنفسه يكون على خلاف ما ينسب منه إلى

حتى علي القول بالوجود الذهنى ـ هو نفس حكم الخارج وحيث إنه لا يمكن أن يوجد شيء فى الخارج مجردا عن التشخصات الجزئية الفردية فكذلك فى الذهن لا يوجد شيء إلا مشخصا جزئيا، ولكن للعقل أن يلاحظ بعض الخصوصيات ولا يلاحظ بعضا آخر منها فيحكم باشتراك وتشابه وتماثل فردين أو أفراد من الموجودات فى تلك الخصوصية، وليس هذا من تصور المفهوم الكلى المجرد عن التشخصات الفردية فى شيء. هذا كله ولكن المنكر للوجود الذهنى يقول بأن العالم يعلم نفس الشيء الخارجى بلا توسط المفهوم أصلا ثم يحكم عقلا بتشابه بعض الأفراد المعلومة مع غيره فى الجهات الملحوظة عنده من تشخصات تلك الأفراد.

اللّه تبارك وتعالى بحيث إن لم نتصرف فى أوصاف اللّه تعالى بما بيناه ـ أى بأن نقول: " إن اللّه عالم لا كعالم" أو نقول:

"هو تعالى عالم، أى ليس بجاهل" ـ لم نكن فى الحقيقة من الموحدين، بل كنا فى عداد المشركين الملحدين المشبهين اللّه تبارك وتعالى بخلقه، أعاذنا اللّه تعالى من ذلك.

وهذا فى عين أنه لا يلزمنا أن نقول: "زيد قادر لا كقادر"، ولا أن نقول: "زيد عالم، أى ليس بجاهل"، بل إن قال قائل ذلك لم يفد كلامه أىّ فائدة دون الاختلاف فى التعبير فقط مع غض النظر عن استهجان ذلك واستنكاره العرف.

وبذلك تعلم أنه ما أهون ما قد يقال: إن مفاهيم أسماء اللّه تبارك وتعالى وصفاته تكون مشتركا معنويا مع ما يوصف به خلقه وإنما التباين بينهما يرجع إلى المصداق فقط!

وجه البطلان هو ما بيناه من أنه ليس هناك مصداق ومفهوم فى البين أصلا فقولهم بذلك ساقط من رأسه.

هذا على ما أشرنا إليه من إنكار القول بالوجود الذهنى والقول بكون دلالة الالفاظ على المعانى والحقايق بتوسيط المفاهيم؛ وأما بناءا على أن يكون هناك مفهوما ومصداقا وأن يكون دلالة الالفاظ على حقايق المسميات بتوسط المفاهيم فنقول: إن من البديهى أن صفات الخلق من العلم والقدرة و... كل ذلك تكون حقايق مقدارية عددية قابلة للوجود والعدم والزيادة والنقصان والتصور والادراك بنفسه مفهوما ومصداقا، ولذا حتى بناءا على القول بالوجود الذهنى ووجود عالم المفاهيم أيضا يجب عليك أن

تقول فى وصف اللّه تعالى: "إن اللّه تعالى عالم لا كعالم" و"هو قادر لا كقادر" وهو عالم وقادر أى ليس بجاهل ولا عاجز"، وليس ذلك إلا من جهة التباين المفهومى لا المصداقى فقط وإلا كان يلزمك أن تقول بذلك فى وصف زيد وعمرو بتلك الصفات حيث إنه لا شك فى أن زيداً وعمراً ايضاً يتباينان مصداقا مع الاشتراك فى مفاهيم تلك الاوصاف.

بل إن كان تباين أوصاف الخالق والمخلوق من حيث المصداق فقط دون المفهوم لما كان يجب علينا أن نقول بوجوب إرجاع صفات اللّه تعالى إلى سلب مقابلاتها وتنزيهه عن أوصاف خلقه[1] مع أنا قد بينا أنه لو لم نفعل ذلك لوقعنا فى التشبيه وخرجنا من عداد الموحدين المنزّهين للّه تعالى من أن يشبهه شىء فى ذاته وصفاته.

وبالجملة إن مفهوم الوجود الّذى يعرفه البشر فى بادى أمره ـ وقد وضع له لفظ الوجود ـ هو وجود:

١) قد أخذ فى حاق معناه كونه ذا كم وكيف معينين ـ وبذلك يكون قابلا لقبول مقابله وهو العدم ـ وعليه فلا يحمل إلا على ما يكون قابلا للوجود والعدم لذاته، وهو كل ما يمكن تصوره من الاشياء البتة فمعنى الامكان مأخود فى مفهوم الوجود. ومن هاهنا يرى الانسان تنافيا بيّنا بين أن يكون شىء موجودا من ناحية،

---

١. وذلك كما نقول: إن اللّه تعالى عالم وقادر لا كعالم وقادر "، و " هو عالم وقادر، أى ليس بجاهل ولا عاجز" كما مرّ.

ويكون بلا جزء ولا كل، ولا مقدار ولا عدد ولا حد، ولا تناه ولا عدم تناه، ولا شبح ولا صورة ولا غير قابل للعدم... من ناحية أخرى.

وبعبارة أخرى: إن صفة الوجود الّتى توصف بها المخلوقات هى صفة إحاطة وأما صفة الوجود المحمول على الخالق تعالى هى صفة إقرار فقط لا إحاطة، وذلك أن المخلوق الموصوف بالوجود يتصور بجميع أجزائه بين وصفى الوجود والعدم أولا ثمّ يوصف بأحدهما دون الاخرى ثانيا، وأما الخالق المتعال فلا يمكن أن يتصور كذلك، بل يجد العقل أنه لا بد له عند الالتفات إلى وجود الخالق تبارك وتعالى أن يقر بأن هناك موجودا ليس بمعدوم لا يمكن له الاحاطة به بأن يتصوره قابلا للوصف بصفتى الوجود والعدم أولا، ثمّ الحكم بوجوده أو عدمه ثانيا.

إن قلت: إن هذا الاختلاف راجع إلى المصداق لا إلى الاختلاف فى مفهوم الوجود.

قلت: بل إن المصداقين ـ الخالق والمخلوق ـ وإن تباينا بتمام الذات حيث إن الاول يكون ذا أجزاء والثانى يكون بخلاف ذلك، ولكن مفهوم الوجود المحمول على الخالق المتعال يكون مباينا مع مفهوم الوجود المحمول على الخلق بما بيّنا أن الثانى يكون إخبارا عن نوع من الاثبات يختص بذات تقبل النفى والعدم والاول لا يكون كذلك. بل إن الوجود المحمول على الخلق إن لم يكن فى حاق معناه امكان تقابله مع العدم لم يكن حمل الوجود عليه يفيد

شيئا أصلا. وكانت الهلية البسيطة منتفية بانتفاء فائدة السؤال بها دائماً.

إن قلت: فيلزم إذاً أن لا يفيد حمل الوجود على الخالق المتعال شيئا، ويلزم أن يكون السؤال بـ: "هل البسيطة" عن وجوده تعالى باطلا بانتفاء فائدته.

قلت: إن كنت تزعم أن إثبات وجود الخالق المتعال يفيد إثباتا لما يمكن نفيه فهو كذلك قطعا حيث إن إثباته تبارك وتعالى لا يكون إثباتا مع إمكان النفى ويكون متعاليا عن إفادة هذا المعنى من الاثبات بل هو إثباتو تثبيت للقابت الذى لا يقبل النفى ثبوتاً وإقرار بأن هناك شيئا لا يمكن للملتفت إليه على ما هو عليه ـ أى متعالياً عن المقدار والاجزاء ـ أن ينفى وجوده بالنظر إلى ذاته.

ومن هنا تعلم أن السؤال بأن: "ما هو المانع من انعدام الخالق تعالى بعد إيجاده الخلق" لا موضوعية له أصلا حيث إن وجود الخالق المتعال وسنخ إثباته يجلّ عن شأنية أن يسأل عنه بهذا السؤال.

قد يقال: إذا قلنا بوجوب إرجاع صفات الخالق المتعال إلى نفى مقابلاتها فالامر لا يخلو من أن نفهم من تلك المقابلات معنى أم لا، فإن لم نفهم منها معنى أصلا يلزم التعطيل، وإن فهمنا منها معنى وكان هو نقيض المعنى المثبت له فقد يعود المحذور حيث إن نفى الجهل مثلا يلازم إثبات العلم وهو كرّ على ما يفرّ منه، وإن لم يكن المعنى المنفى مناقضا للمعنى المثبت يلزم منه ارتفاع النقيضين وذلك أنا لا نعرف شيئا ثالثا بين الوجود والعدم.

نقول: هذا خلط بين المعانى والاوصاف الخلقية مع أوصاف الخالق تبارك وتعالى حيث إن الاولى تكون قابلة للوجود والعدم والادراك بنفسها وأما الثانية تكون متعالة تكون متعاليا عن قبول الوجود والعدم وقابلية الادراك والمعرفة بنفسها فإن نفى الجهل عن زيد مثلا يساوى إثبات العلم له بمعناه المعلوم عند كل أحد ولكن نفى الجهل عن اللّه تبارك وتعالى يكون لبيان تنزه الخالق عن مشابهة خلقه وإثبات أن هناك علما لا يعرف بنفسه ولا يشبه شيئا مما نعرفه وندركه من معانى الذوات والصفات وليس لاثبات معنى العلم المقابل للجهل الذى يكون مقداريا عدديا قابلا للتصور والادراك بذاته حتى يعود المحذور الذى توهمه المستشكل فإنه قد غفل عن أن العلم المقابل للجهل المناقض له ان له مصداقاً:

ألف) حقيقة وواقعية مخلوقة مقدارية قابلة للادراك بنفسها ـ وهذا المعنى لا إشكال فى إمكان تصوره ومعرفته بنفسه ثم نسبته إلى موصوف قابل للمعرفة والادراك أيضا.

ب) حقيقة وواقعية أخرى هى ذات العلم لا تعرف بنفسها ولا تتصور بذاتها ولا يمكن العلم بوجودها إلا من غيرها وليس يمكن إثباتها بعد تصورها بنفسها أو صفة لغيرها فلا يمكن معرفتها إلا بأنها ليست بجهل فقط وإلا لدخلت تحت التصور وكانت مقدارية مخلوقة عددية، فتدبر جيدا حتى تفهم ولا تزلّ فتضلّ بتشبيه الخالق بالخلق وينتهى أمرك لا محالة إلى أن تقول ـ كما قال غيرك ـ: إن اللّه تعالى يكون عين غيره ذاتا ووصفا ووجودا وإنما التفاوت

بينهما تكون من جهة أن أحدهما يكون محدودا والاخر هو نفس ذلك المحدود وما يفضل عليه بحيث لا ينتهى إلى نهاية أبدا و...!!

حقيقة مراد الباحثين من بحث الاشتراك اللفظى والمعنوى

قيل: إن بحث الاشتراك اللفظى والمعنوى على النحو الذى قررناه يكون بحثا لفظيا وليس البحث اللفظى من شأن الفيلسوف، بل يكون مراد الفيلسوف من ذلك: أن الوجود فى متن الواقع ليس إلا حقيقة واحدة محضة وليس هناك وجودات متباينة مختلفة بالحقيقة والواقعية.

قلت: هذا حق حقيق بالقبول ولكنه يخبرنا ذلك عن اللعب بالالفاظ والمعانى بل بالعلم والمعرفة مرة أخرى وقد فعلوا ذلك مرارا عديده وذلك حين حرّف معنى العلة والمعلول إلى غير حقيقتهما من الوجود الربطى وكون الشىء جزءا لغيره فى الواقع دون كونه معلوله ومخلوقه الحقيقى، وحين أوّل حقيقة معنى العلم إلى الوجود، والارادة إلى العلم والرضا والابتهاج، والخلقة إلى الصدور أو التجلى والظهور، و... وفى النهاية غيّر اسم "وحدة الوجود" إلى "أصالة الوجود".

ردت الفلسفة على القائلين بالاشتراك اللفظى بين مفهوم الوجود المحمول على الخالق والخلق بلزوم التعطيل فى معرفة اللّه.

ونقول: إنّه لم يتأمل فى كلام القائلين بالاشتراك اللفظى حق التأمل حتى حمل كلامهم على هذا الوجه السخيف الجارى على لسان الرادين عليه، مع أن القائلين بالاشتراك اللفظى قد بينوا

مرادهم منه بأوضح بيان، فإنهم قد صرحوا بتباين مفهوم الوجود المحمول على الخالق والخلق من جهات بينوها ولكنهم فى نفس الوقت صرحوا أيضا بأن الوجود على أى معنى كان فهو يدل على طرد العدم والنفى والبطلان. ومن البديهى أنه يكفى فى بطلان القول بالاشتراك المعنوى وصحة ادعاء كون الاشتراك لفظيا هو وجود اختلاف بين المعنيين بوجه من الوجوه. فلا وجه لالزام القائلين بالاشتراك اللفظى ـ وإن لم نكن نحن موافقين لهم ولنا مذهب ثالث فى ذلك بيناه ـ بشبهة لزوم التعطيل، بل توهم ورود ذلك عليهم ناش إما من عدم المراجعة إلى كلامهم، أو عدم التأمل فيه.

وعلى أى حال ليس للفيلسوف القائل بأصالة الوجود ووحدة حقيقته لان يبحث عن الاشتراك اللفظى والمعنوى أصلا بل هذا البحث يكون عنده منتفيا بانتفاء موضوعه حيث إن الموجود ليس له عنده الا مصداق واحد حقيقى والكثرات تكون عنده أوهاما واعتبارات.

الاوهام حول أصالة الوجود والماهية

قد يقال: إذا كان هناك حقايق موجودة عينية مجعولة ردّا للسفسطة فهى تكون أولا وبالذات ودون الواسطة فى العروض وجودات الاشياء لا ماهياتها حيث إن الماهية من حيث هى ليست إلا هى ويسلب عنها الوجود فلا يمكن أن تكون موجودة عينية بلا واسطة فى العروض فالماهية اعتبارية والوجود أصيل. ونقول:

الف) أن هذا البيان أجنبى من مراد القائلين بأصالة الوجود حيث ان الوجود عندهم وجود لذاته فلا يمكن وضعه ولا رفعه ولا جعله ولا نفيه.

هذا بعد صرف النظر عن أن توهمهم هذا ظاهر البطلان حيث إنه لا معنى لقولهم: "إن الوجود وجود لذاته"، بل الحق أن وجود الحقايق العينية والواقعيات الموجودة تكون ضرورة وجودها من الضرورة بشرط المحمول، وإلا مع صرف النظر عن هذا الشرط فما من شيء موجود ندركه ونجده بذاته إلا ويمكن رفعه إن كان موجوداً ويمكن وجوده إن كان معدوماً. وبهذه الاية تعرف أن الحقايق الموجودة والاشياء المشهودة لا محصل للقول فيها بأنها حقيقة الوجود بل هى اعيان وهويات واشياء قابلة للوجود والعدم بالبداهة.

ب) لم يقل أحد من مخالفى أصالة الوجود بأن الماهية من حيث هى التى ليست إلا هى تكون موجودة متأصلة فى العينية والخارج. فالراد عليهم بهذا البيان لم يقف على حقيقة مرادهم وطرح البحث خارجاً عن محل النزاع.

ج) أن الماهية لها حيثيتان:

أحدهما حيثية نفسها من حيث هى مجردة عن الوجود والعدم وبهذه الحيثية لم يدع احد أنها موجودة فى العين حتى يرد عليهم القائلون بأصالة الوجود بما يردون ويقولون إنه يصح سلب الوجود عن الماهية.

وثانيهما حيثية الخارجية والعينة التى تكون بها الاشياء والهويات أعياناً خارجية، وهى بهذه الحيثية متحدة مع الوجود ولا يفترقان بوجه من الوجوه.

ولنذكر الذاهبين إلى أصالة الوجود والزاعمين أن سلب الوجود عن الماهية يدل على اعتباريتها بأن للموجودات أيضا حيثية مجردة عن الوجود والعدم وذلک كما فى قول السوفسطى: "الموجودات ليست بموجودات بل هى أوهام وخيالات" وكما نقول رداً عليهم: "إن الموجودات هى موجودات وليست بأوهام". فإن كانت صحة سلب الوجود عن الماهيات بهذه الحيثية دليلا على اعتباريتها لكانت دليلة على اعتبارية الوجود وبطلان أصالته بعين الدليل.

د) إن البحث عن أصالة الوجود أو الماهية راجعه إلى العينية والخارج، وحيث إن الوجود والماهية متحدان فى الخارج ولا يفترقان بوجه من الوجوه فالبحث عن أصالة احدهما دون الاخر خلط واضح.

ه) هذا كله إذا جرينا فى البحث مجرى الباحثين عنه وقد ظهر بما قدمناه أن كل ذلك أجنبى عن محل النزاع وأبعد الاشياء عن مراد القائلين بأصالة الوجود والحق إن القول بـ: "أصالة الوجود" هو نفس القول بـ "وحدة الوجود" وإن غفل عن ذلك الاكثرون، وزعموا أنه لا ملازمة بين القول بـ "أصالة الوجود"، والقول بـ "وحدة الوجود"، وذلك أن معنى أصالة الوجود هو:

إن الواقع العينى هو نفس حقيقة الوجود المحض الذى يساوق الوحدة ـ بمعنى عدم التناهى البتة ـ ولا يمكن فرض العدم لها

لنفسها وأما غير ذلك من الحدود والماهيات المترائى منها الكثرات فهى اعتبارات محضة وأوهام بلا واقع عينى.

وهذا هو نفس القول بـ "وحدة الوجود" دون أى مغايرة بينهما إلا أن هذا تارة يسمى بـ "حقيقة الوجود" عند عنوان البحث بـ "أصالة الوجود"، وأخرى بـ: "اللّه"، و"واجب الوجود"، وذلك عند ما يعنونون البحث باسم "وحدة الوجود"، وباسم: "الاشتراك المعنوى فى الوجود" ـ وهو عند البحث عن كون الوجود مشتركا لفظيا أو معنويا.

وأما من قال فى تقرير أصالة الوجود بأن:

"لا شك أن هناك حقايق عينية وكثرات واقعية ينتزع منها العقل مفهومين، أحدهما الوجود والاخر هو الماهية، والاصيل فى التحقق العينى وما يتعلق به جعل الجاعل أولا وبالذات هل هو الوجود أو الماهية التى تكون اعتبارا ذهنيا فقط".

فلم يصل إلى حقيقة معنى أصالة الوجود فى مغزى عقيدة القائلين بها، فإن هذا التقرير يكون مبنيا على بطلان أصالة الوجود برأسها، حيث بينا:

ألف) أن القول بأن: "هناك حقايق عينية وكثرات واقعية" يتناقض مع معنى أصالة الوجود الّذى لا يجتمع مع أى كثرة واقعية أبدا.

ب) أن القول بأن هناك يكون جعلا وجاعلا ومجعولا يناقض أيضا مع القول بأصالة الوجود وذلك حيث إنهم يصرحون بأن الوجود يكون وجودا بذاته ولا يقبل الجعل مطلقا.

والعجب من أعلام المعرفة البشرية يقررون مسألة أصالة الوجود على هذا الوجه الظاهر البطلان البعيد عن مقاصد القائلين به حتى أنفسهم.

إن قلت: إن القائل بوحدة الوجود قد يصحح أمر الكثرات الواقعية من ناحية تشكيك الوجود وكونه ذا مراتب مختلفة.

قلت: الكثرة التشكيكية أيضا تكون اعتبارا محضا لا توجب أى كثرة واقعية أبدا، بل تكون حقيقة الوجود عند القائلين بها حقيقة واحدة دون أى كثرة واقعية ولا تكون مناطا لاى تعدد حقيقى مطلقا، وإنما تشبث بها لتكون ذريعة للاحتفاظ على عقيدة وحدة الوجود النافية لاى فرق وبينونة بين الخالق والخلق، كما التزم به أعلام الفلسفة فى نهاية أمرهم، ولم يبالوا بالتصريح به.

وعلى أى حال لا يخفى على المتأمل أن هذا المعنى الّذى أحدثته المعرفة البشرية ـ وهو قولهم بأن هناك حقيقة عينية هى نفس الوجود وما دونها أوهام وخيالات ـ يكون شيئا ينكره العقل والبرهان والضرورة والوجدان.

يقول ملا صدرا:

قاعدة لدنية فى تقسيم الموجود وإثبات أول الوجود

إن الموجود إما حقيقة الوجود أو غيرها ونعنى بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شىء غير الوجود من عموم أو خصوص أو حد أو نهاية أو ماهية أو نقص أو عدم وهو المسمى بواجب الوجود.

فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شىء من الاشياء موجودا لكن اللازم باطل بديهة فكذا الملزوم أما بيان اللزوم فلان غير حقيقة الوجود إما ماهية من الماهيات أو وجود خاص مشوب

بعدم أو قصور وكل ماهية غير الوجود فهى بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو أخذت بنفسها مجردة عن الوجود لم يكن نفسها نفسها فضلا عن أن يكون موجودة لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية أخرى وكل خصوصية غير الوجود فهو عدم أو عدمى... فيتسلسل أو ينتهى إلى وجود بحت لا يشوبه شيء فظهر أن أصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود الذى لا يشوبه شيء غير الوجود فهذه الحقيقة لا تعتريها حد ولا نهاية ولا نقص ولا قوة إمكانية... فلا... تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية له بل هو صورة ذاته ومصور كل شيء لانه كمال ذاته وهو كمال كل شيء لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرف له ولا كاشف له إلا هو ولا برهان عليه إلا ذاته فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلا هُوَ لان وحدته ليست وحدة... إجماعية توجد لعدة من الاشياء قد صارت بالاتحاد فى الوجود أو الاجتماع شيئا واحدا ولا أيضا اتصالية كما فى المقادير أو المتقدرات ولا غير ذلك من الوحدات النسبية كالتماثل والتجانس والتشابه والتطابق والتضايف أيضا كما ستعلم وإن جوزته الفلاسفة والتوافق وغير ذلك من أقسام الوحدات الغير الحقيقية بل وحدته وحدة أخرى مجهولة الكنه كذاته تعالى إلا أن وحدته أصل كل الوحدات كما أن وجوده أصل الوجودات فلا ثانى له وكذا علمه الوحدانى نفس حقيقة العلم الذى لا يشوبه جهل فيكون علما بكل شيء من جميع الوجوه وهكذا القول فى جميع صفاته الكمالية.

قاعدة عرشية

كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء لا يعوزه شيء منها إلا ما هو من باب النقائص والاعدام. (العرشية، ٢٢٠ـ٢٢١).

ويقول:

لما كانت حقيقة كل شيء هى خصوصية وجوده التى يثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بأن يكون ذا حقيقة، كما أن البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض وعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود وسائر الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل الوجودات العارضة لها. (الاسفار، ١ / ٣٨ / ٣٩).

أقول: ليس هذا الاستدلال إلا كقول القائل:

إذا كان كل ضارب ضاربا بخصوصية الضرب فحقيقة الضرب أولى بأن يكون ضاربا!!

وإذا كان كل جالس جالسا بخصوصية الجلوس فحقيقة الجلوس أولى بأن يكون جالسا!!

وإذا كان هذا الاستدلال عجيبا غريبا بالعجابة والغرابة فحقيقة العجابة والغرابة أولى بأن تكون عجيبة غريبة!!

ثمّ إن من الواضح أنه لا يثبت بهذا الاستدلال أن يكون هناك حقيقة هى الوجود، بل الثابت به هو: أنه إن كان هناك وجود لتلك الحقيقة فيجب أن تكون هى أيضا وجودا لا غير، ولكن أين ذلك مقيدا بـ "إن" الشرطية من إثبات مدعاهم وراء الشرط المصرح به فى كلامهم؟!!

ومما يشهد بالصراحة على بطلان فرض أن هناك حقيقة عينية هى نفس الوجود أن القائلين بها قد عجزوا عن تفسيرها إلا بـ: "أن حقيقة الوجود هى كل الاشياء، وكل الاشياء هى نفس تلك الحقيقة! ولا أحدية فى الكون إلا أحدية المجموع".

ويشهد هذا العجز الواضح بامتناع أن يكون لحقيقة الوجود عينية وواقعية فإن "كل الاشياء" يكون أيضا هو أشياء موجودة لا حقيقة الوجود المحض الموهوم، كما أنه إذا فسرنا حقيقة كل واحد من البياض والحرارة والبرودة و... بكونها كل ما يكون أبيض، وكل ما يكون حارا وكل ما يكون باردا و...، فقد أقررنا بأن الواقعية والعينية هى نفس الاشياء المبيضة والحارة والباردة و... ويصبح القول بأن هناك واقعية هى نفس حقيقة البياض والحرارة والبرودة من الاوهام المزيّنة بألفاظ شعرية وعبارات خطابية يجلّ شأن العلوم البرهانية عن أن تبتنى على أمثالها جدا.

معنى العلم

تقول المعرفة البشرية: العلم على قسمين:

ألف) العلم الحصولى

ب) العلم الحضورى

الحصولى هو حصول صورة الشيء فى نفس العالم بصيرورتهما (أى النفس والصورة) واحدا عينا، وحينئذ فما صار معلوما بواسطة اتحاد صورته مع النفس هو المعلوم بالعلم الحصولى، وأما نفس الصورة المتحدة مع النفس فهو معلوم بالحضور أيضا كما يأتى.[١]

---

١. إنه يلزم القائلين بهذا التفسير فى معنى العلم اشكال لا مخلص لهم عنه أبدا وهو: إذا كان هذا هو معنى العلم فلا دليل علي مطابقة الصورة مع ذى الصورة، بل إذا كان الأمر كذلك فلا دليل علي وجود ذى الصورة عينا وخارجا أصلاً وهذا الإشكال هو ما ألزم بهالسوفسطائيون الفلسفيين، وحيث

والحضورى، هو كون الشيء نفسه نفسه، وحضوره عند ذاته ـ أى عدم خروجه عن نفسه ـ أوكونه فى إحاطة غيره ـ أى عدم خروجه عنه ـ ومآل القسمين إلى واحد.

أقول: أما تفسير العلم بالوجود، وكون الشيء فى إحاطة غيره من حيث الوجود، فمما لا يمكن الخضوع له بل ينكره العقل والبرهان والضرورة والوجدان بل العرف واللغة.

مضافا إلى أنه:

١. حيث يكون معنى العلم الحضورى هو: حضور الشيء عند العالم أى وجوده فى وجود العالم.

٢. ومن البديهى أن وجود شيء فى شيء (وهو نفس معنى الاتحاد وصيرورة شيئين شيئا واحدا) يكون محالا ذاتيا.

فبالنتيجة يصبح العلم الحضورى أمرا موهوما موضوعا.

ومن هنا ترى أن القائلين به اضطروا إلى الاقرار بأن العلم الحضورى هو كون الشيء نفسه نفسه[1] وصرحوا باتحاد العالم

لم تجد الفلسفة مفرا عن ذلك أقرت بالسفسطة صريحا كما بيناه فى محله مفصلا.

١. ولا يخفي أن القول بأن "كون الشيء نفسه نفسه" عبارة فارغة عن معنى مفيد معقول، بل هو أشبه شيء باللعب بالألفاظ، فضلا عن بطلان المقاصد التى يروم إثباتها المتفوهؤن بتلك العبارة بها. اللهم إلا أن يستعمل ذلك فى الله تعالى ويراد منه الإشاره إلى أنه جل وعلا لا يتصور له وجود مجرد عن الوجود والعدم فى أى مرحلة من المراحل فينسب إليه الوجود فى مرحلة أخرى بل إن وجوده ليس إلا إثباته.

والمعلوم، والتزموا بوحدة وجود الخالق والمخلوق، وبأن معنى كون اللّه تعالى عالما بالاشياء حضورا هو كونها متحدة فى الوجود معه، وعدم خروج الاشياء بذواتها عن ذات خالقها!!

وهذا المعنى ـ مع غض النظر عن بطلانه فى نفسه ـ يكون لعبا بل استهزاءا بحقيقة معنى العلم وكون الخالق تبارك وتعالى عالما بالاشياء قبل تكوينها وإيجادها، فسبحانه وتعالى عما يصفه الواصفون.

إن قلت: أفلا يكون علم الانسان بنفسه علما حضوريا؟!

قلت: إن العلم الحضورى يجب أن لا يعرضه الغفلة والنسيان والذهول، بل لا يمكن أن يعرضه التذكر به بأى وجه من الوجوه، كل ذلك بناءا على تعريفه حيث لا معنى لخروج شىء عن ذاته وارتفاع وجوده عن نفسه بالبداهة، وحيث إن علم الانسان بنفسه يعرضه ذلك كله فلا يصدق عليه تعريف العلم الحضورى، والعجب من الذين غفلوا عن هذا الامر الواضح وتمسكوا لاثبات العلم الحضورى بذلك[1].

إن قلت: فما هو حكم ساير الوجدانيات كالارادة والكراهة والحب والبغض والخوف والرجاء والجوع والعطش و...

قلت: حيث إن كل ذلك يسلب عن النفس تارة ويحصل لها أخرى فيمتنع أن يكون عين النفس ـ فضلا عن توهم تجردهما! ـ

---

١. بل الحق أن علم الإنسان بنفسه الذى تعرضه الغفلة هو علم حصولى عن معلوم حضورى وهو نفس الانسان الحاضر فى نفسه ١

فلا معنى لادعاء كونها معلومة بالحضور حتى مع فرض قبول تعريف العلم الحضورى وغض النظر عن بطلانه موضوعاو لا ينبغى الغفة عن ان ما سوى الخالق الواحد عزوجل متجزى مقدارى عددى لا يمكن فرض اتحاد شيء منها مع غيره مطلقا .

ثم إن الفلسفة تقول فى توجيه تخصيص العلم بالمجردات دون الماديات: إن الموجود المادى لا وجود جمعى له فلا يكون عالما ولا معلوما فمن شرط العلم هو التجرد.

ونقول: هذا الكلام باطل من أسه وأساسه وذلك أن الموجود إما خالق وإما مخلوق، فالخالق جل وعلا لا يوصف ذاته بالجمعية وغير الجمعية حيث إنهما من صفات الاقدار وملكاتها فلا يوصف بهما ما يخالفه، وأما المخلوق فإن كل فرد منه يتميز عن مثله بنفس أجزائه المحققة لوجوده كما أن كل جزء من أى فرد خاص منه يتميز عن جزئه الاخر بنفس كونهما جزئين متمايزين، وعليه ففرض الجمعيه لوجود أى شيء يكون محالا موضوعاً.

إن قلت: إن المادة والجسم يكون كل جزء منه غائبا عن جزئه الاخر غير حاضر عنده، فكيف يمكن أن يكون حاضرا عند غيره؟!

قلت: عدم حضور كل جزء منه عند جزئه الاخر يكون خروجا عن الفرض، بل حيث إن كل جزء منه موجود فى نفسه وفى كل أجزائه يكون موجودا فى ما يحيط به فيجب أن يكون معلوما لنفسه ولما يكون محيطا به بالعلم الحضورى بناءا على التعريف.

فلا وجه لتوهم تلازم العلم والتجرد، بل حيث إن كل حجر ومدر يكون موجودا فى نفسه، فيجب عليهم أن يلتزموا بأن كل

شيء ـ حتى الماديات والاجسام ـ يكون عالما بنفسه بالعلم الحضورى بل علما وعالما ومعلوما، كما أنه يجب عليهم الالتزام بكون الاجسام والماديات بنفس وجوداتها المادية الجسمانية معلومة حضورا لخالقها، أى موجودة فى ذاته!

أنهم لا يبالون بالالتزام بذلك أيضا، ويصرحون بأن كل موجود مادى فهو حاضر بنفس وجوده الجسمانى فى وجود علته.

إن اللّه لا يرى

إن هاهنا مذاهب مختلفة:

منها: مذهب من يقول بأن اللّه تعالى يباين الموجودات المقدارية المتجزية بالذات وحيث إنه جل وعلا يكون متعاليا أن يكون ذا مقدار وأجزاء وأبعاض وأبعاد مكانية أو زمانية فلا يعقل أن يرى مطلقاً وذلك لبداهة أن جواز الرؤية يتفرع على كون المرئى ذا مقدار وأجزاء وأبعاض وجهة.

وأما ما ورد من النصوص السماوية الدالة على رؤية اللّه تعالى فالمراد منه هو العلم واليقين الحاصل من دلالة خلقه تعالى وصنعه عليه، كما فى قوله تعالى:

إنى أراك من الجاهلين.

وكقول أمير المؤمنين عليه السلام:

فرأيت الصبر على هاتا أحجى، فصبرت وفى العين قذى وفى الحلق شجى.

فإنه جل وعلا أحق وأبين مما تراه العيون، وذلك هو المراد من الرؤية القلبية حيث يقال:

... حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له: يا أبا جعفر أى شيء تعبد؟ قال: الله. قال: رأيته قال لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان. (التوحيد، ١٠٨).

ومنها: مذهب من يقول: "إنه لا موجود إلا اللّه"، و"بسيط الحقيقة كل الاشياء"، وإن الاشياء مراتب وجود اللّه تعالى ولا يكون شيء خارجاً منه"، أو يقول: "إن الاشياء حصص وجود اللّه تعالى ولا مراتب هناك ولا تشكيك"، أو يقول: "إن اللّه هو الوجود اللامتناهى فما أبقى وجوده مجالا لوجود أىّ شيء آخر، أو: "إن الاشياء هى ظهورات ذات الحق وتجلياته وتطوراته لا غير".

وهم يستنتجون من ذلك أن كل ما نراه وندركه ونحسّه ونلمسه فلا يكون شيئاً غير اللّه تعالى وليس فى دار الوجود غيره ديار!

ومنها: ما يقال: إن حقيقة الوجود ـ وهو اللّه عندهم لا غير ـ لا صورة لها تحكيه فلا يمكن أن تعرف بالعلم الحصولى وطريق العلم به ينحصر بالحضور، وعليه فاللّه تعالى يعرف بالوجدان والحضور، والحضور هو نفس عينية الواجد وما يجده، وهو اتحاد العقل والعاقل والمعقول.

ومنها: مذهب من يقول: إن لك علما حصوليا مسبوقا بعلم حضورى فحقيقة الاشياء ليست إلا ما يجده الانسان فى نفسه، فحضور الانسان لذاته ـ وهو كون نفسه نفسَه ـ هو حضور جميع

الاشياء عنده، وهذا العلم والحضور هو نفس علمه باللّه الذى لا يكون شيئاً غير نفسه، فمن وجد ـ بل هذا الوجدان أمر ضرورى حيث إنه ليس المراد منه إلا كون الشيء نفسه ـ حقيقة نفسه فقد وجد اللّه بعينه حيث إنهما لا يكونان من حيث المصداق إلا واحداً.

وهذا المعنى هو المراد من قولهم: "إن اللّه يعرف بالعلم الحضورى"، أو: "لا طريق إلى معرفة الرب المتعال إلا الوجدان"، أو: من وجد نفسه متعرياً من كل التعينات والتصورات والتوهمات فقد وجد اللّه بعينه"، أو: "إن الانسان مقياس كل شيء وأما الخارج من وجود الانسان فإما أن لا يكون شيء أصلا وإما أن لا طريق إلى العلم به مطلقاً". أو: "إن اللّه لا يعرف ولا يدرك ولا يرى إلا بالوجدان والمكاشفة والحضور والشهود"

ثمّ إن من الواضح أن المذهب الثانى والثالث هما نفس القول بوحدة وجود الخالق والمخلوق وإنكار تباينهما الذاتى، وحيث إن بطلان ذلك يكون غنياً عن البيان فلا ريب فى أن الحق هو المذهب الاول، فلا يعرف اللّه تعالى ولا يدرك ولا يرى لا بالحضورو لا بالوجدان ولا بالحصول ولا بالعين والبصر ولا بالشهود والمكاشفة و...

وطريق العلم بوجوده تعالى ليس إلا خلقه وصنعه وأما حقيقة ذاته جل وعلا فمحجوبة عن كل درك وعقل ووهم وبصر وحس ولمس ووجدان وكشف وشهود و...

الطريق إلى اللّه تعالى

قد تقدم منا السؤال بأن ما هو طريق النيل إلى حقايق المعارف والسلامة عن التورط فى الضلالات والاوهام وخلط احكام العقل بالوهم والظن؟!

وقلنا أن هاهنا طرقا ثلاثة:

الاول: السلوك العرفانى

الثانى: المشى الفلسفى

الثالث: تفقه العلوم السماوية البرهانية وتعقلها

ووعدنا أن نبحث عن ذلک فى ما يأتى فنقول:

تعريف السلوك العرفانى والمشى الفلسفى

يقول أرباب المعرفة البشرية بأن لنا طريقين للوصول إلى الحقايق والواقعيات:

أحدهما: المشى الفلسفى وهو – كما قيل – أن نأخذ بعقولنا وأفكارنا حتى نصير عالَما عقلياً مضاهيا للعالم العينى فنعرف حقايق الاشياء من المبدأ والمعاد وما بينهما من الاكوان والموجودات كما هى.

وثانيهما: السلوك العرفانى وهو أن نسلك سبلا رياضية حتى نتجرد عن جميع تعلقاتنا ونرى حقايق الاشياء ــ وهى نفس حقيقة الوجود عندهم ــ كما هى عن كشف وشهود وحضور الذى يبتنى

على وحدة مطلق الوجود والموجود لا عن استدلال وإقامة برهان وتعقل.

لكن الحق هو أن هذين الوجهين لا يغنيان من الحق شيئاً وذلك أن الوجه الاول باطل لامور:

الاول: إذا كان هناك شخص[1] يأتينا بمعجزة يثبت بها أنه سفير من جانب اللّه تعالى، وأن اللّه تعالى يكون موجوداً وهو قد أرسل هذا الشخص وأجرى على يديه ما يعجز عن إتيانه إلا إله يكون هذا الشخص سفيره ومعرفه، وكان بجنبه شخص آخر كأرسطو أو أفلاطون أو غيرهما من أهل الفكر والنظر وهو أيضاً يدعى الوصول إلى معرفة الحقايق من المبدأ والمعاد ولكن إذا سألناه: هل أنت على علم بالنسبة إلى ما وصلت إليه أو تلجأ إلى ركن وثيق؟! فيقول: "لا، بل أنا أيضاً رجل مثلكم إلا أنى أزعم أن الامر يكون على ما وصلت إليه وإنه يمكن أن يتبدل رأيى ويكشف لى أو لغيرى خطأى ولو بعد حين!" فما هو حينئذ حكم العقل الذى تزعمون أنكم متمسكون به؟!

عن يونس بن يعقوب: كنت عند أبى عبد اللّه عليه السلام فورد عليه رجل من أهل الشام فقال: إنى رجل صاحب كلام وفقه وفرائض وقد جئت لمناظرة أصحابك. فقال أبو عبد اللّه عليه السلام: كلامك من كلام رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله أو من عندك؟ فقال: من كلام رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله ومن عندى. فقال أبو

---

١. واللّه جل جلاله لا يخلى أرضه من حجته طرفة عين وهو امر آخر لم نكن بصدد إثباته فى هذا المقام.

عبد اللّه عليه السلام فأنت إذا شريك رسول اللّه. قال: لا، قال: فسمعت الوحى عن اللّه عز وجل يخبرك؟ قال: لا، قال: فتجب طاعتك كما تجب طاعة رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله؟ قال: لا. فالتفت أبو عبد اللّه عليه السلام إلى فقال: يا يونس بن يعقوب، هذا قد خصم نفسه قبل أن يتكلم.[1]

... قال أبو عبد اللّه عليه السلام للزنديق... الظن عجز لما لا تستيقن... أيها الرجل ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم، فلا حجة للجاهل على العالم. يا أخا أهل مصر. تفهم عنى فإنا لا نشك فى اللّه أبدا.[2]

الثانى: لا شك فى أن حكم العقل يكون مطابقاً للواقع دائماً ولا معنى لان يكون الحكم العقلى خطأ ومخالفا للواقع ولكن من الواضح أيضاً أن العقلاء بأنفسهم كثيراً ما يشتبه عليهم الامر ويخلطون بين أحكام الوهم والعقل ويضلون ويضلون من حيث لا يشعرون.

إن قلت: هذا الخلط والاشتباه قد يقع فى فهم كلام السفراء الالهيين أيضاً فما هو الفرق؟!

قلت: إنا لا نكون فى مقام إثبات العصمة لاتباع الانبياء فى مقابل أرباب الفكر والنظر، بل نكون فى مقام إثبات عصمة الانبياء والسفراء الالهيين فى مقابل من يزعم أن له حق الاستبداد بآرائه

---

١. الكافى، ١ / ١٧١.
٢. التوحيد، ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

وأنظاره فى معرفة الحقائق، ويتوهم أن لا فرق بين الرجوع إلى المعلم الالهى والمفكر البشرى.

إن قلت: إذا كان مخاطب الانبياء والفلاسفة هو العقل فما هو الفرق بين المسلكين؟

قلت: إنا قد بينا أن المخاطب هو العقلاء وهم الذين كثيرا ما يشتبه عليهم أحكام العقل بالوهم وليس المخاطب هو العقل الذى لا يتصور له مخالفة مع الواقع الحق أبدا.

إن قلت: إذا كانت نتيجة الطريقين هى عدم الامن من الخطأ والاشتباه لعامة الناس حيث إنا نكون عقلاء ولسنا بعقل فما هى فائدة التفرقة بين المقدمات؟!

قلت: أولا هذا خلط بين المقامين اللذين ذكرناهما.

ثانياً: اذا رجع الناس فى كل أمورهم إلى سفراء اللّه تعالى وحججه على خلقه الذين يحكم العقل بوجوب التسليم لهم مطلقا فقد تصير دائرة الخلاف بينهم محدودة بحدود خاصة ولا يتجاوز عن ما ينشأ من الخلاف فى فهم بعض الظواهر وأمثالها ولا يكون خلافهم فى الاصول والمبانى كما هو وقع بين فيلسوف مؤمن وكافر وملحد وزنديق ومشرك ومنزه ومشبه ودهرى وجبرى ومادى و...

ثالثاً: إذا رجع العباد إلى من جعله اللّه تعالى حجة عليهم فيكونون معذورين فى هذه الاختلافات القليلةبخلاف ما إذا قصّروا فى ذلك واستبدوا بآرائهم وأنظارهم.

هذا كله مضافاً إلى أن هذه الاختلافات القليلة التى تقع بين أتباع السفراء الالهيين أيضا ترتفع من أصلها بالرجوع إليهم والسؤال منهم إذا كانوا مسلمين لهم غير معاندين ولا مكابرين.

قال الله تعالى:

آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمومنون كل آمن باللّه وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير.

إن الدين عند اللّه الاسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات اللّه فإن اللّه سريع الحساب.

لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة رسول من اللّه يتلوا صحفا مطهرة فيها كتب قيمة وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة.

كان الناس أمة واحدة فبعث اللّه النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فى ما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى اللّه الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه واللّه يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم.

أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وإذا جاءهم أمرٌ من الامن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أُلى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولو لا فضل اللّه عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا.

وأما مسألة غيبة السفراء الالهيين فلا تضر بما ذكرناه لوجوه:

الف: إن الغيبة لا تكون امرا دائمياً.

ب: إنه لا ينسد بذلك السبيل إلى الاستنارة بعلومهم مطلقاً.

ج: الغيبة أمر يكون سببه ظلم الناس فذنبه عليهم لا على اللّه الرؤوف الحكيم فلا حجة فى ذلك للناس على اللّه تعالى فإن وجودالحجج عليهم السلام لطف وتصرفهم لطف آخر وعدم تصرفهم ناشىء من ظلم من ظلمهم وغصب حقهم وجلس مجلسهم ونصب نفسه منصبهم فى التعليم والارشاد وإجراء الاحكام الالهية.

إن قلت: أليس فى أتباع الانبياء أيضاً من يعتقد اعتقاد اصحاب المعارف البشرية على وجه التأويل؟!

قلت: هؤلاء أيضاً يكونون معذورين فى ذلك إذا كانوا قاصرين ولم يكونوا مقصرين، مضافاً إلى أن فعل هؤلاء لا يكون مبرراً لغيرهم ممن لم يذهب بهم الخطأ والقصور إلى التأويل الباطل.

الثانى: (من الادلة الدالة على بطلان المشى الفلسفى) إرجع بنفسك إلى المعارف البشرية ثم احكم بما تشاء فإنك لا تراها إلا قائلة بوحدة وجود الخالق والمخلوق والجبر والتشبيه وقدم وجود العالم و... وكل ذلك يكون على خلاف ضرورة الاديان وبداهة العقول والبرهان.

وأما ما يرد على الاخذ بالسلوك العرفانى:

الاول: هو أن السلوك العرفانى عند كل أحد يختلف عما هو عليه عند غيره من حيث الاصول والفروع والمبانى والشروط، فإن من شرط الموفقية والحصول على الحقيقة عند بعضهم هو التشيع، وعند آخر هو التسنن، وعند آخر هو الزندقة والالحاد، وعند آخر

هو نفى كل دين وقيد وشرط، وحينئذ فإن أخذ بالجميع لزم التناقض، وإن رجح واحد منها على الاخرى فإن كان بالدليل فقد أبطل المبنى، وإن كان بلا دليل لزم الترجيح بلا مرجح.[١]

---

١. عن أبى عبد الله ع فى رسالته إلى أصحاب الرأى والقياس أما بعد فإنه من دعا غيره إلى دينه بالارتياء والمقاييس لم ينصف ولم يصب حظه لأن المدعو إلى ذلك لا يخلو أيضا من الارتياء والمقاييس ومتى ما لم يكن بالداعى قوة فى دعائه علي المدعو لم يؤمن علي الداعى أن يحتاج إلى المدعو بعد قليل لأنا قد رأينا المتعلم الطالب ربما كان فائقا لمعلم ولو بعد حين ورأينا المعلم الداعى ربما احتاج فى رأيه إلى رأي من يدعو وفى ذلك تحير الجاهلون وشك المرتابون وظن الظانون ولو كان ذلك عند الله جائزا لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل ولم ينه عن الهزل ولم يعب الجهل ولكن الناس لما سفهوا الحق وغمطوا النعمة واستغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله واكتفوا بذلك دون رسله والقوام بأمره وقالوا لا شيء إلا ما أدركته عقولنا وعرفته ألبابنا فولاهم الله ما تولوا وأهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة أنفسهم من حيث لا يعلمون ولو كان الله رضى منهم اجتهادهم وارتياءهم فيما ادعوا من ذلك لم يبعث الله إليهم فاصلا لما بينهم ولا زاجرا عن وصفهم وإنما استدللنا أن رضا الله غير ذلك ببعثه الرسل بالأمور القيمة الصحيحة والتحذير عن الأمور المشكلة المفسدة ثم جعلهم أبوابه وصراطه والأدلاء عليه بأمور محجوبة عن الرأى والقياس فمن طلب ما عند الله بقياس ورأي لم يزدد من الله إلا بعدا ولم يبعث رسولا قط وإن طال عمره قابلا من الناس خلاف ما جاء به حتى يكون متبوعا مرة وتابعا أخري ولم ير أيضا فيما جاء به استعمل رأيا ولا مقياسا حتى يكون ذلك واضحا عنده كالوحى من الله وفى ذلك دليل لكل ذى لب وحجي أن أصحاب الرأى والقياس مخطئون مدحضون وإنما الاختلاف فيما دون الرسل لا فى الرسل فإياك أيها المستمع أن تجمع عليك خصلتين إحداهما القذف بما جاش به صدرك واتباعك لنفسك إلى غير قصد ولا معرفة حد والأخري استغناؤك عما فيه حاجتك وتكذيبك لمن إليه مردك وإياك وترك

الثانى: ما هو الدليل على أن ما يصل إليه العارف السالك بالسلوك الرياضيات لا يكون من إلقاءات الابالسة والجن و... زائدة؟! هذا مع ما أشرنا إليه من الاختلافات الشديدة الموجودة بينهم إلى حد الكفر والشرك والالحاد والزندقة وعبادة الاوثان والاصنام و... بل قد بين فى محله أن كل ما يتوهمونه من كشف الحقائق وشهود الواقعيات مع هذه الاختلافات الشديدة بينهم لا يمكن أن يكون إلا تلقينات نفسانية أو إلقاءات شيطانية كما يعترفون بذلك أحياناً وحينئذ فالمرجع فى تمييز ذلك كله إن كان هو

الحق سامة وملالة وانتجاعك الباطل جهلا وضلالة لأنا لم نجد تابعا لهواه جائزا عما ذكرنا قط رشيدا فانظر فى ذلك. (المحاسن،٢٠٩/١).

قَالَ أَبُو عَبْد اللَّه عليه السلام مَا أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكُمْ إِنَّ النَّاسَ سَلَكُوا سُبُلًا شَتَّي مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَ بِهَوَاهُ ومِنْهُمْ مَنْ أَخَذَ بِرَأْيِهِ وإِنَّكُمْ أَخَذْتُمْ بِأَمْرٍ لَهُ أَصْلٌ. (وسائل‌الشيعة، ٢٦ /٦٠).

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام يَا زُرَارَةُ إِيَّاكَ وأَصْحَابَ الْقِيَاسِ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُمْ تَرَكُوا عِلْمَ مَا وُكِّلُوا بِهِ وتَكَلَّفُوا مَا قَدْ كُفُوهُ يَتَأَوَّلُونَ الْأَخْبَارَ ويَكْذِبُونَ عَلَي اللَّهِ عَزَّ وجَلَّ وكَأَنِّي بِالرَّجُلِ مِنْهُمْ يُنَادَي مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ فَيُجِيبُ مِنْ خَلْفِهِ ويُنَادَي مِنْ خَلْفِهِ فَيُجِيبُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ قَدْ تَاهُوا وتَحَيَّرُوا فِي الْأَرْضِ والدِّينِ. (وسائل‌الشيعة، ٢٦ /٦٠).

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ فِي حَدِيثٍ إِنَّمَا كُلِّفَ النَّاسُ ثَلَاثَةً مَعْرِفَةَ الْأَئِمَّةِ والتَّسْلِيمَ لَهُمْ فِيمَا وَرَدَ عَلَيْهِمْ والرَّدَّ إِلَيْهِمْ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ. (وسائل‌الشيعة، ٢٧ /٦٠).

عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي عَبْد اللَّه عليه السلام فِي حَدِيثٍ إِنِّي سَمِعْتُكَ تَنْهَي عَنِ الْكَلَامِ وتَقُولُ وَيْلٌ لِأَصْحَابِ الْكَلَامِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا قُلْتُ وَيْلٌ لَهُمْ إِنْ تَرَكُوا مَا أَقُولُ وذَهَبُوا إِلَي مَا يُرِيدُونَ. (وسائل‌الشيعة، ٢٧ /٦٠).

العقل والبرهان أو مطابقة الشرايع والاديان فهو إبطال للمبنى ورجوع عن نفس المدعى، وإن لم يكن ذلك فيلزم الترجيح بلا مرجح.

وحينئذٍ فالطريق الوحيد الحق للوصول إلى معرفة الحقايق وحقيقة المعارف هو الاخذ عن من يعلّمنا الكتب السماوية والحكم الالهية، ويرشد عقولنا إليما خفى علينا من قويم الادلة وصحيح البراهين العقلية ولا يخلط أحكام العقول بالاوهام والخيالات. ولا يجوز لاحد من طالبى الهداية والنجاة الاستبداد بآرائه وأنظاره، والاخذ بما يذهب به إليه مما يسميه عقلا وحكمة وهو كثيرا ما يكون وهما وخيالا وقد خفى على أصحابها ذلك، فإن هناك مزلة الاقدام وفيه الهلاك السرمدى والعذاب الابدى والشقاوة بلا انقضاء ولا منتهى، واللّه جل آلاؤه لم يترك خلقه سدى ولم يهملهم أبدا ولم يجعل لعباده حجة على نفسه المقدسة الحكيمة فى ضلالتهم وغوايتهم وظلمهم على أنفسهم، بل له الحجة على الخلايق أجمعين حيث بين لهم طرق رشادهم من كل جهة بلا فرق فى ذلك بين ما يحتاجون إليه من الامور العقلية البرهانية والسمعيات التعبدية، بل الامر فى الاول آكد وأشد وأعظم وأهم بلا شبهة، فما رضى لهم بالضلال والاضلال بترك مدرسة الوحى والايقان، والذهاب إلى ما يلقيه إليهم الابالسة والانظار والافكار والاوهام، فإنه تعالى لا يفعل بعباده إلا الاصلح لهم، وإن اللّه لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون حيث ينصبون أنفسهم مقام الانبياء

والاوصياء وقد يتوهم بعضهم مع ذلك أنهم من أتباع الانبياء والاولياء!

يقول الامام الباقر عليه السلام:

بلية الناس علينا عظيمة، إن دعوناهم لم يستجيبوا لنا، وإن تركناهم لم يهتدوا بغيرنا. (امالى صدوق قدس سره، ٦٠٩؛ بحار الانوار، ٤٦ / ٢٨٨).

وعن يونس بن عبد الرحمن:

قلت لابى الحسن الاول عليه السلام: بم أوحد اللّه؟ فقال: يا يونس، لا تكونن مبتدعا من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه ضل، ومن ترك كتاب اللّه وقول نبيه كفر. (الكافى، ١ / ٥٦).

وعن أميرالمؤمنين عليه السلام:

إن اللّه لو شاء لعرف العباد نفسه، ولكن جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله والوجه الذى يؤتى منه. (إثبات الهداة، ١ / ٥٩، عن الكافى).

عن الامام الصادق عليه السلام:

لو لا نحن ما عُرفَ اللّه. (الكافى، ١ / ١٤٤ ؛ التوحيد، ١٥١ ـ ٢٩٠ ؛ بحار الانوار، ٣ / ٢٧٣).

وقد صرحت نصوص أهل العصمة بأن من يتكلم فى حقايق المعارف إما أن يتكلم بما أخذه من أهل العصمة والوحى وإما أن يتكلم فى ذلك من تلقاء نفسه،ومن البديهى أنه لا يكون مصداق هذا القسم إلا أصحاب المدارس المعارف البشرية والاراء والانظار الذين يظهرون الاستغناء عن الوحى والتعلم.

أصل الدين وأساسه

وقد تحصل مما بيناه أنه يمكن أن يقال بأن للدين من جهة تمييز المؤمن عن الكافر أصلا واحداً وهو:

وجوب معرفه الحجة والتسليم له.

ومن الواضح حينئذ:

ألف: هذا تعريف جامع لجميع الاديان.

ب: هذا التعريف كاف بنفسه لاخراج منكر الضروريات الدينية من عداد المؤمنين، ولانحتاج معه إلى قيد آخر لذلك

ج: هذا التعريف كاف بنفسه لاخراج من ينكر غير الضروريات الدينيةمع علمه بأنها من الدين ولانحتاج معه إلى قيد آخر.

د: لا نحتاج مع هذه التعريف إلى تمييز الضروريات الدينية من غير ها.

قال الامام الباقر عليه السلام:

إنما كلف الناس ثلاثة: معرفة الائمة، والتسليم لهم فى ما ورد عليهم، والرد إليهم فى ما اختلفوا فيه. (الكافى، ١ / ٣٩٠).

إن قلت: إذا كان وجوب معرفة الحجة مقدماً على معرفة اللّه يلزم الدور.

قلت: بل إن حكم العقل بوجوب التسليم للحجة الالهية والعلم بوجود الخالق المتعال وصفاته وأفعاله كما يبينه الحجة عليه السلام يحصلان فى مرتبة واحدة ولا يجب أن يكون هناك تقدم وتأخر أصلا هذا أولا.

وثانياً يمكن أن يقال: إن نوع الانسان بأجمعهم غريق فى بحر مجهولاتهم الكثيرة ولا سيما بالنسبة إلى أمر مبدئهم ومعادهم، فإذا وجدوا من أثبت أن له تقدما على غيره فى العلم والقدرة يحكم العقل بوجوب الاخذ عنه لا بأنظار أنفسهم وأمثالهم.

والعلم بتقدم هؤلاء على غيرهم من افراد البشر يمكن أن يحصل لكل أحد باختبارهم والسؤال منهم بالاجابة عن المغيبات والاتيان بما يعجز عن فعله هو بنفسه وأمثاله، وذلك مع صرف النظر عن أنا هل أثبتنا قبل ذلك أن هناك إلها مرسلا بالمعجزات أم لم نثبته فلا دور.

ولا شك فى أن تحصيل العلم بهذا الامر من طريق العقل أسهل من الابتداء بمعرفة اللّه الخالق المتعال كما هو حقه بل إنا ما وجدنا أحدا اهتدى إلى المعارف الحقة كما ينبغى من الطريق الثانى بل ما رأيناهم إلا بين ملحد وزنديق ومشبه وضال و...

قال مولانا الامام الكاظم عليه السلام:

يا يونس، لا تَكونَنَّ مبتدعا، مَنْ نَظَرَ بَرأيَه هَلَكَ، وَمَنْ تَرَكَ أهلَ بيتِ نبيِّهِ ضل، وَمَنْ تَرَكَ كتابَ اللّهِ وقَوْلَ نَبيِّهِ كَفَرَ. (الكافى: ٥٦/١).

بل من الواضح أن سنة الانبياء والسفراء الالهيين كانت جارية على ما أشرنا إليه وطريق أصحاب المعارف البشرية هو الثانى حيث إن الانبياء عليهم السلام يدعون الناس إلى معرفة اللّه تعالى ووجوب التسليم لما جاؤوا به لهم فى مرحلة واحدة بلا تقدم ولا تأخر، ولكن الذين يطلبون معرفة اللّه من عند أنفسهم الى أن يبحثوا بعد ذلك عن معرفة أنبيائه ورسله وحججه قد انتهى أمرهم

إلى الضلال فى معرفة الله والجبر والتشبيه ووحدة وجود الخالق والمخلوق بل إلى إنكار نبوة الانبياء والسفراء الالهيين وادعاء الاستغناء عنهم بل معارضتهم والرد عليهم كما هو مشهور من مذهب اصحاب المعارف البشرية.

يقول العلامة المجلسىّ قدس‌سره:

ذكر الصفدىّ فى شرح لامية العجم: إنّ المأمون لمّا هادن بعض ملوك النصارى ـ أظنّه صاحب جزيرة قبرس ـ طلب منهم خزانة كتب اليونان ـ وكانت عندهم مجموعة فى بيت لا يظهر عليه أحد ـ فجمع الملك خواصّه من ذوى الرأى واستشارهم فى ذلك فكلّهم أشار بعدم تجهيزها إليه إلا مطران واحد فإنّه قال: جهزها إليهم، ما دخلت هذه العلوم على دولة شرعيّة إلا أفسدتها وأوقعت الاختلاف بين علمائها.

وقال فى موضع آخر:

انّ المأمون لم يبتكر النقل والتعريب ـ أى لكتب الفلاسفة ـ بل نقل قبله كثير، فإنّ يحيى بن خالد بن برمك عرّب من كتب الفرس كثيرا مثل كليلة ودمنة، وعرّب لاجله كتاب المجسطى من كتب اليونان، والمشهور أنّ أوّل من عرّب كتب اليونان خالد بن يزيد بن معاوية لمّا أولع بكتب الكيمياء. ويدل على أن الخلفاء وأتباعهم كانوا مائلين إلى الفلسفة وأنّ يحيى البرمكىّ كان محبا لهم ناصرا لمذهبهم ما رواه الكشّىّ بإسناده عن يونس بن عبد الرحمن قال: كان يحيى بن خالد البرمكىّ قد وجد على هشام شيئا من طعنه على الفلاسفة، فأحبّ أن يغرى به هارون ويضربه على القتل... ثمّ ذكر قصّة طويلة فى ذلك أوردناها فى باب أحوال أصحاب الكاظم عليه السلام، وفيها: أنّه أخفى هارون فى بيته ودعا هشاما ليناظر العلماء وجرّوا الكلام

إلى الامامة وأظهر الحقّ فيها، وأراد هارون قتله فهرب ومات من ذلك الخوف رحمه اللّه،

وعدّ أصحاب الرجال من كتبه كتاب الردّ على أصحاب الطبائع، والرد على أرسطاطاليس فى التوحيد، وعدّ الشيخ منتجب الدين فى فهرسه من كتب قطب الدين الراوندىّ كتاب تهافت الفلاسفة، وعدّ النجاشىّ من كتب الفضل بن شاذان كتاب الردّ على الفلاسفة وهو من أجلة الاصحاب، وطعن عليهم الصدوق رحمه الله فى مفتتح كتاب إكمال الدين[١].

ولاحظ رجال النجاشى رحمه الله فى أحوال هشام بن الحكم حيث ذكر من جملة كتبه: كتاب الدلالة على حدث الاجسام، وكتاب الرّد **على الزّنادقة، وكتاب الرّد على أصحاب الطبايع، وكتاب الرّد على أرسطاطاليس فى التوحيد**[٢]. **وذكر من جملة كتب الشيخ الاجل الحسن بن موسى النوبختى** كتاب الرّد على أهل المنطق وكتاب **التوحيد الكبير والتوحيد الصغير**[٣]. **وذكر من كتب على ابن احمد الكوفى كتاب الرّد على أرسطاطاليس**[٤]. **وذكر من كتب على بن محمد بن العباس** كتاب الرّد على أهل المنطق وكتاب الرّد على **الفلاسفة**[٥]. **وذكر من كتاب محمد بن احمد بن ابراهيم الجعفى الكوفى** كتاب مبتدء الخلق[٦]. وذكر من كتب هلال بن ابراهيم كتاب الرّد على من ردّ آثار الرسول واعتمد نتائج العقول[٧]. وذكر من كتب

---

١. بحارالأنوار ٥٧ / ١٩٧

٢. رجال النجاشى: ٤٣٣ رقم ١١٦٤ طبع قم، موسسة النشر الإسلامى.

٣. المصدر: ٦٣ رقم ١٤٨

٤. المصدر: ٢٦٥ رقم ٦٩١

٥. المصدر: ٢٦٩ رقم ٧٠٤.

٦. المصدر: ٣٧٤ رقم ١٠٢٢.

٧. المصدر: ٤٤٠ رقم ١١٨٦.

الشيخ المفيد كتاب جوابات الفيلسوف فى الاتّحاد وكتاب الرّد على أصحاب الحلاج[١]. ومن كتب فضل بن شاذان كتاب الرّد على الفلاسفة.[٢]وغيرها من الكتب.

وليعلم أن الاختلاف بين علمائنا المتكلمين والانبياء عليهم السلام ينحصر بالاسلوب وتقدم بعض المباحث وتأخر بعضها الاخرغالبا (كما أن الامر يكون كذلك فى الفرق بين الكتب الفقهية وروايات الاحكام الفرعية) وليس بينهما اختلاف فى الاصول والمبانى والنتايج وذلك حيث إن المتكلم يبتدء بإثبات وجود اللّه تعالى وصفاته وأفعاله ثم يبحث عن معرفة النبى والامام وأوصافهما ووجوب اتباعهما ولكن فى مسلك الانبياء والائمة كان إثبات نبوة الانبياء مقارناً لاثبات وجود اللّه تعالى وإرساله الرسل وإثبات وجوب طاعتهم والاخذ عنهم حيث إن كل ذلك يثبت بنفس إراءتهم المعجزات كما بيناه، ولكن مع هذا كله حيث إن المتكلمين يتعلمون العلوم العقلية البرهانية الاعتقادية فى مدرسة العلوم الالهية ويعرفون اللّه وحججه فى مرتبة واحدة ثم فى مقام التعليم والتقرير يبتدؤون بإثبات وجود اللّه تعالى ثم إثبات أنبيائه وحججه فلا يختلفون عنهم فى النتايج والاصول والمبانى ولا يفترقون عنهم إلا بالاسلوب.

---

١. المصدر: ٤٠٠ رقم ١٠٦٧.
٢. المصدر: ٣٠٧ رقم ٨٤٠.

ولكن أرباب المعارف البشرية حيث يقولون فيها بظنونهم وأفكارهم ـ وإن اللّه تعالى ما أشهدهم خلق السماوات والارض ولا خلق انفسهم ـ فابتعدوا فى أصول اعتقاداتهم وفروعها مما يحكم به العقل والبرهان وورد فى الشرايع والاديان وذهبوا الى الاعتقاد بوحدة وجود الخالق والمخلوق، ووجوب سنخية وجودهما، وأزلية وجود العالم، والجبر، وإنكار حقيقة الحشر والمعاد والثواب والعقاب وغير ذلك أو تأويلها على غير وجوهها مما بين فى محله.

إن قلت: ما هو الفارق بين اصحاب المعجزات والذين يأتون بالسحر والشعبذة وأمثالهما من الامور الغريبة؟

قلت: إن الذين يأتون بهذه الامور إن لم يكن لهم دعوى النبوة والسفارة الالهية فلا يضرنا أمرهم شيئا ولا نعبأ بوجودهم ولابعدمهم؛ وإن كان لهم دعوى النبوة والسفارة عن الله تعالى فإن كان هناك خالق عدل ورب حق ـ وهو كذلك ـ فعليه أن يفصح الكاذب ويبطل دعواه وإلا فلا شيء علينا ولكنا معذورين باتباعنا لكل من وجدناه متقدماً على جميع الناس فى علمه وقدرته وكماله.

إن قلت: فعلى هذا تلزم حجية الظن وترجيح الارجح لا الاخذ بما هو مقطوع به عقلا.

قلت: اولا لا اشكال فى حجية الظن فى مثل المقام بل إن وجوب الاخذ بالارجح والاسلم هو مقتضى حكم العقل القطعى اليقينى.

دخل رجل من الزنادقة علي الرضا عليه السلام وعنده جماعة فقال له أبو الحسن عليه السلام: أيها الرجل أرأيت إن كان القول قولكم

وليس هو كما تقولون ألسنا وإياكم شرعا سواء ولا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقررنا فسكت. فقال أبو الحسن عليه السلام: وإن يكن القول قولنا وهو كما نقول ألستم قد هلكتم ونجونا. (التوحيد، ٢٥١).

قال أبو عبد الله عليه السلام: يا عبد الكريم... إن يكن الامر كما تقول وليس كما تقول نجونا ونجوت وإن يكن الامر كما نقول وهو كما نقول نجونا وهلكت. (التوحيد، ٢٩٨).

ثانياً: إن كمالات السفراء الالهيين ليس على حد يبقى لنا عند رؤيتنا إياهم شك فى حقانيتهم فإن لله الحجة البالغة.

ثالثاً: إن صح لنا فرض أن يكون هناك شخص ولم يحصل له اليقين بوجوب باتباع الانبياء عليهم السلام بعد علمه بكمالاتهم ومعجزاتهم فليس هو مكلفاً عقلا ولا اشكال فى ذلك.

وقد ظهر بهذا كله أنه يجب اتباع اصحاب المعجزات وإن لم نثبت قبل ذلك وجود الخالق تبارك وتعالى وكونه عدلا حكيماً، ولا يلزم دور ولا أى اشكال آخر فى ذلك .

ثم إن كثيراً ممن يذهب إلى تعلم العلوم الفلسفية اليونانية وتعليمها وترويجها والدفاع عنها يدافع عن نفسه بأن يقول: لا اختلاف بين العقايد الفلسفية مع ما جاء به السفراء الالهية وأوصيائهم المعصومون.

ويرد عليه: إن هذا غفلة عن أحد الامرين أو كليهما وإلا فمن وصل إلى كنه المعارف البشرية من جانب وما جاء به أولياء الوحى من المعارف العقلية من جانب آخر يجد أنهما لا يشتركان

حتى فى نقطة واحدة كما سنشير إلى موارد ذلك بالتفصيل أن شاء اللّه تعالى.

ثم إن هنا سؤالا آخر وهو:

إن كان دعوى مساوقة العلوم السماويه مع المعارف البشرية صادقة فلم يوجبون دراسة الفلسفة ويهتمون إلى حفظها وتعليمها وتعلمها أشد الاهتمام ولا يرون الطالبين فى غنى عنها؟!

هل أن أبناء الفكر البشرى يكونون أعلى فهما وأغزر علما فى تشخيص الادلة والبراهين العقلية من رسول رب العالمين صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين وأولاده المعصومين عليهم السلام؟!

أم أمرنا باتباع أولئك المستبدين بآرائهم وأنظارهم ـ دون الانبياء والائمة عليهم السلام ـ والفحص عن ما سطروا فنأخذ بذلك تعبدا؟!

أم هل وجدنا نقصاً فى بيان الحجج الالهية عليهم السلام وتقريرهم للمعارف العقلية البرهانية الراجعة إلى المبدء والمعاد؟!

أتى عمر رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم فقال: إنا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا فترى أن نكتب بعضها؟ فقال: أمتهوكون كما تهوكت اليهود والنصارى؟! لقد جئتكم بها بيضاء نقية ولو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعى. (معانى الاخبار، ٢٨٢).

أم هل أن الناس إذا رأوا محاسن كلام مواليهم المعصومين عليهم السلام ـ وهم أمراء الكلام ـ لاحبوهم واتبعوهم وهذا غير مرضى لله تعالى فندعوا إلى محبة غيرهم واتباعهم بتحسين كلامهم وتزيين مرامهم؟!

الامام الرضا عليه السلام:

رحم اللّه عبدا أحيى أمرنا. فقلت له: كيف يحيى أمركم؟ قال: يتعلم علومنا ويعلمها الناس فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا... (معانى الاخبار، ٢٨٢).

وقال:

رحم اللّه عبدا حببنا إلى الناس ولم يبغضنا إليهم أما واللّه لو يروون محاسن كلامنا لكانوا به أعزَّ وما استطاع أحد أن يتعلق عليهم بشيء ولكن أحدهم يسمع الكلمة فيحطُّ إليها عشراً. (الكافى، ٨ / ٢٢٩).

فهـــرســـت

الطريق إلى اللّه تعالى..... ٢
آية مصنوعية الاشياء ومخلوقيتها..... ٢
برهان تام الهى فى معرفة الخالق تعالى..... ٣
برهان آخر ٥
آراء أخرى فى تعيين ملاك معلولية الاشياء ومخلوقيتها..... ٧
مذهب ابن سينا: ١٦
القول الصحيح فى ملاك معلولية الاشياء وافتقارها إلى غيرها..... ١٩
قواعد المعارف العقلانية الوحيانية..... ١٩
البرهان على وجود الخالق المتعال..... ٢٨
برهان آخر ٢٩
بيان آخر ٣٠
البرهان على توحيد البارى جل وعلا..... ٣٠
التوحيد والتحريف ٣١
لا معنى لتجرد غير اللّه تعالى ٣٢
الخلقة، لا الصدور ٣٣
الخالق لا يكون واجداً ولا فاقدا..... ٣٥
ذات وصفة وفعل ٣٥
الفاعل والمنفعل..... ٣٦
إن اللّه تعالى قادر مختار..... ٣٨
إن اللّه تعالى قدرة وعلم ٣٩

إن اللّه تعالى قديم أزلى ٤١
للقدم والازلية معنيان: ٤١
وللحدوث أيضا معنيان: ٤١
حدوث الزمان والمكان ٤٤
إن اللّه تعالى ليس بصفة ولا موصوف ٤٥
ارادة الخالق جل وعلا ٤٦
العلة والمعلول ٥٢
تحريف معنى العلية والمعلولية ٥٣
تشكيك الوجود ٥٤
كيف يوصف اللّه تعالى وليس بصفة ولا موصوف؟! ٥٨
حقيقة مراد الباحثين من بحث الاشتراك اللفظى والمعنوى ٦٧
الاوهام حول أصالة الوجود والماهية ٦٨
معنى العلم ٧٥
إن اللّه لا يرى ٧٩
الطريق إلى اللّه تعالى ٨٢
تعريف السلوك العرفانى والمشى الفلسفى ٨٢
وأما ما يرد على الاخذ بالسلوك العرفانى: ٨٧
أصل الدين وأساسه ٩٢